

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مضامین کا مجموعہ

مقالات حکیم

جلد دوم: اقبالیات

مرتبہ

شاہد حسین رزاقی

ادارہ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

مقالات حکیم

جلد دوم

اقبالیات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مضامین کا مجموعہ

مرتبہ

شاہد حسین رزاقی

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ، لاہور

۱۹۶۹

ایک ہزار

طبع اول

تعداد

طالب و مطبع - حمایت اسلام پریس لاہور

تالیف

مدرسہ دارالافتاء دارالعلوم دیوبند

ناشر

مدرسہ شرف دار، سکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ -

کلب روڈ - لاہور

تعارف

پاکستان کے نامور فلسفی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم بلند پایہ مصنف، صاحب طرز ادیب، خوش بیان، قرین خوش گو شاعر اور روشن خیال مفکر تھے اور ان کے افکار و نظریات پاکستان کے مسلمانوں کی فکری تاریخ کا ایک اہم باب بن گئے ہیں۔ خلیفہ صاحب اپنے عہد کے ذہین ترین افراد میں سے تھے، وہ اپنے ہم عصروں میں ہمیشہ ممتاز رہے اور عمر کے آخری دس سال میں جو ان کی زندگی کا اہم ترین دور ثابت ہوئے، ان کے قلم کے جوہر کھلے اور انھوں نے روشن خیال مفکروں میں نمایاں حیثیت حاصل کر لی۔

خلیفہ صاحب کشمیری نژاد تھے۔ جولائی ۱۸۹۳ء میں لاہور میں پیدا ہوئے۔ اور اسی شہر میں میٹرک تک تعلیم پائی۔ پھر علی گڑھ چلے گئے اور ۱۹۱۳ء میں ایف۔ اے کا امتحان پاس کرنے کے بعد سینٹ اسٹیفنز کالج دہلی میں داخل ہوئے۔ کیونکہ ان کو فلسفہ سے غیر معمولی دلچسپی ہو گئی تھی اور اس کالج میں اس مضمون کی تعلیم کا اچھا انتظام تھا۔ بی۔ اے اور ایم۔ اے کے امتحانوں میں وہ پنجاب یونیورسٹی میں اقل رہے اور ان کی خدمات و صلاحیتیں ایک تابناک مستقبل کی نشان دہی کرنے لگیں۔ ۱۹۱۷ء میں ایم اے کرنے کے بعد لاہور واپس آئے اور ایل ایل۔ بی کی سند حاصل کر لی۔ لیکن وکالت سے انھیں کوئی دلچسپی نہ تھی اور وہ ایسے کام کی تلاش میں تھے جو ان کے فطری رجحان کے مطابق ہو۔ یہ کام ان کو جلد ہی مل گیا۔ حیدر آباد دکن میں عثمانیہ یونیورسٹی قائم ہوئی اور اگست ۱۹۱۹ء میں خلیفہ صاحب فلسفہ کے مددگار پروفیسر کی حیثیت سے اس یونیورسٹی سے منسلک ہو گئے۔ حیدر آباد میں ملازمت شروع ہونے کے دو سال بعد ہی وہ تعلیمی برصغیر لے کر جرمنی چلے گئے اور ہائیسڈل برگ یونیورسٹی سے پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری لے کر ۱۹۲۵ء میں جب حیدر آباد واپس آئے تو ان کی یونیورسٹی

میں فلسفہ کا پروفیسر اور صدر شعبہ بنادیا گیا۔ حیدر آباد میں خلیفہ صاحب تیس سال رہے۔ ۱۹۴۳ میں طویل رخصت لے کر کشمیر چلے گئے تھے جہاں وہ مہاراجہ کالج کے پرنسپل اور پھر محکمہ تعلیم کے ڈائریکٹر مقرر ہو گئے تھے۔ وہ سری نگر میں مستقل سکونت اختیار کرنے کا ارادہ رکھتے تھے لیکن وہاں کے حالات سے مطمئن نہ ہو سکے چنانچہ ۱۹۴۶ میں پھر حیدر آباد واپس آ گئے اور عثمانیہ یونیورسٹی میں میر شعبہ فنون مقرر ہوئے۔

۱۹۴۹ میں خلیفہ صاحب ملازمت سے سبکدوش ہو کر پاکستان آ گئے یہاں انھوں نے ۱۹۵۰ میں ادارہ ثقافت اسلام قائم کیا اور آخر وقت تک اس کے ڈائریکٹر رہے۔ ادارہ ثقافت اسلام خلیفہ صاحب کی نظر میں غیر معمولی اہمیت رکھتا تھا انھوں نے اپنی فکری و علمی صلاحیتیں اس ادارے کے لیے وقف کر دی تھیں۔ وہ چاہتے تھے کہ اسلامی افکار کی از سر نو تشکیل کر کے اسلام کی اساسی قدریں اور عصری تقاضوں میں ہم آہنگی پیدا کی جائے اور اسلام کے عالمگیر اور ترقی پذیر اصول ساری دنیا کے سامنے اس طرح پیش کیے جائیں کہ اسلام ایک ساکن و جامد مذہب نہیں، بلکہ ایک متحرک دین اور حیات بخش قوت ثابت ہو۔ یہی مقصد تھا جس کے لیے انھوں نے یہ ادارہ قائم کیا تھا اور اسی مقصد کو انھوں نے اپنی تصانیف میں ملحوظ رکھا۔

پاکستان کی علمی، ادبی، ثقافتی، دینی اور معاشرتی سرگرمیوں میں خلیفہ صاحب ہمیشہ نمایاں حصہ لیتے رہے۔ پاکستان فلاسفیکل کانگریس قائم کی اور اس کے صدر ہوئے، تنظیم زکوٰۃ کمیٹی کے صدر اور عائلی کمیشن کے سکریٹری مقرر کیے گئے۔ علمی، ادبی اور تعلیمی اداروں سے ان کا قریبی تعلق رہا۔ اور ان کی علمی خدمات کے اعتراف میں پنجاب یونیورسٹی نے ۱۹۵۷ء میں ایل ایل۔ ڈی کی اعزازی ڈگری دی۔

موجودہ زمانہ میں اشتراکیت نے عالمگیر مقبولیت حاصل کر لی ہے اور ہر ایسے نظام حیات کے لیے جو خدا پر ایمان رکھتا ہے اور روحانی اقدار کا قائل ہے۔

اشتمالیت کو ایک خطرہ تصور کیا جانے لگا۔ چنانچہ امریکہ میں عالمی برادری اور مسلم مسیحی اتحاد کی تحریکیں اس غرض سے شروع کی گئی ہیں کہ ملک، مذہب، ملت، رنگ اور زبان کے امتیازات سے بالاتر ہو کر تمام انسانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کیا جائے اور اشتراکی مادہ پرستی اور لادینی کا مقابلہ کرنے کے لیے خدا پرست مذاہب کے ماننے والے متحد ہو جائیں۔ خلیفہ صاحب ان تحریکوں کے حامی تھے۔ چنانچہ ۱۹۵۲ء اور ۱۹۵۶ء میں وہ لبنان میں ہونے والے بین الاقوامی مذاکروں میں شریک ہوئے، اور ۱۹۵۲ء اور ۱۹۵۶ء میں امریکہ، کینیڈا اور یورپ کے متعدد ممالک کے دورے کر کے ان غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی جو اہل کلیسا کی تنگ نظری اور یہی جنگوں کی وجہ سے مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان ایک دوسرے کے مذہب کے بارے میں پیدا ہو گئی ہیں۔ ۱۹۵۸ء میں خلیفہ صاحب دانشوروں کی عالمی کانفرنس میں شرکت کے لیے آسٹریلیا بھی گئے تھے۔ ۱۹۵۹ء میں کراچی میں بین الاقوامی اسلامی مجلس مذاکرہ منعقد کی گئی تھی خلیفہ صاحب اس کے ایک اجلاس کی صدارت کے لیے کراچی گئے تھے اور وہیں ۳۰ جنوری کو انھوں نے داعی اجل کو لبیک کہا۔

کم و بیش چالیس سال تک خلیفہ صاحب تصنیف و تالیف کے کام میں مصروف رہے اور عمر کے آخری دس سال ان کی علمی زندگی کا بہترین دور تھے۔ حیدرآباد دکن کی عثمانیہ یونیورسٹی میں اردو زبان ذریعہ تعلیم تھی اور اعلیٰ جماعتوں کی تعلیم کے لیے اردو میں مختلف مضامین کی کتابوں کی فراہمی ایک اہم مسئلہ تھا۔ چنانچہ دوسری زبانوں سے عمدہ کتابوں کا ترجمہ کرانے پر خاص توجہ کی گئی۔ اس کام میں خلیفہ صاحب نے نمایاں حصہ لیا اور سیر کی ہسٹری آف فلاسفی، تاریخِ فلسفہ، میرالڈ ہوفڈنگ کی ہسٹری آف ٹارن فلاسفی، تاریخِ فلسفہ جدیدہ اور ایڈورڈ زیلر کی آوٹ لائن آف گریک فلاسفی، مختصر تاریخِ فلسفہ یونان کا ترجمہ کیا۔ تراجم کی فہرست میں ولیم جیمز کی مشہور کتاب کا ترجمہ بھی شامل ہے جو ۱۹۵۸ء میں نفسیات و ادب روحانی کے نام سے مجلس ترقی ادب لاہور نے شائع کیا۔ ان کتابوں کے علاوہ خلیفہ صاحب نے بھگوت گیتا کا منظوم ترجمہ بھی کیا تھا۔

حیدرآباد میں قیام کے زمانے میں خلیفہ صاحب نے داستانِ دانش کے نام سے فلسفہ کی سرگزشت و پچسپ انداز میں لکھی تھی جو ان کی منشا پر دانی کا بہت اچھا نمونہ ہے۔ خلیفہ صاحب کی تصنیفی زندگی کا بہترین دور پاکستان آنے کے بعد ۱۹۴۹ء میں شروع ہوا اور دس سال تک جاری رہا۔ اس دور کی نہایت اہم کتاب اسلامک آئیڈیالوجی ہے جس میں اسلام کے بنیادی اصولوں کو جدید افکار کی روشنی میں واضح کیا گیا ہے اور اسلامی نظریہ حیات کا دوسرے نظام ہائے فکر سے مقابلہ کر کے دعوتِ فکر و نظر دی گئی ہے اور مسلمانوں کو اسلام کی حقیقی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کی گئی ہے۔ خلیفہ صاحب کی دوسری مشہور انگریزی تصنیف اسلام اینڈ کمیونزم ہے جس میں انھوں نے اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ اور تجزیہ کر کے اسلام کو مسلکِ اعتدال ثابت کیا ہے اور اس کے نظریات کی خصوصیات واضح کی ہیں۔ یہ دونوں کتابیں ادارہ ثقافتِ اسلامیہ نے شائع کی ہیں۔

مولانا جلال الدین رومی سے خلیفہ صاحب کو گہرا شغف تھا۔ ۱۹۱۷ء میں ایم۔ اے کے لیے اس موضوع پر مقالہ لکھا تھا اور ۱۹۲۴ء میں پی ایچ۔ ڈی کے لیے بھی میٹا فزکس آف رومی کے عنوان سے مقالہ پیش کیا تھا جو ۱۹۳۳ء میں کتابی شکل میں شائع ہوا۔ اس کے بعد ادارہ ثقافتِ اسلامیہ سے ۱۹۵۳ء میں حکمتِ رومی اور ۱۹۵۹ء میں تشبیہاتِ رومی دو کتابیں شائع ہوئیں۔ حکمتِ رومی میں خلیفہ صاحب نے رومی کے افکار و نظریات کی روحانی و فکری اہمیت بڑے دلکش انداز میں بیان کی ہے۔ اور تشبیہاتِ رومی میں انھوں نے رومی کے افکار کو تشبیہ و تمثیل کے آئینہ میں دیکھا ہے اور اخلاقی و روحانی مسائل کو سمجھانے کے لیے رومی کی یقین آفرین تشبیہات کے تخلیقی و روحانی پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔

خلیفہ صاحب میرزا غالب کے بڑے قد شناس تھے اور ان کا غالب لکھ کر انھوں نے غالب کی شاعری کے مختلف پہلوؤں پر حکیمانہ بحث کی اور اس کے فلسفیانہ افکار کو حراشعار میں منتشر ہیں مربوط طریقہ سے پیش کر کے اسے ایک نظامِ فکر کی شکل

دینے کی کوشش کی۔

عصر حاضر کے عظیم ترین شاعر اور مفکر علامہ اقبال کے حکیمانہ اندازِ فکر، حسنِ بیان اور نظریات سے خلیفہ صاحب بے انتہا متاثر تھے اور ان کی مشہور تصنیفِ فکرِ اقبال اس موضوع پر ایک مستند ترین کتاب ہے۔ اس میں اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے تمام پہلوؤں پر فکر انگیز بحث کی گئی ہے اور اقبالیات میں یہ گراں قدر اضافہ اردو ادب کو خلیفہ صاحب کا بیش بہا تحفہ ہے۔

خلیفہ صاحب اعلیٰ درجہ کے مفکر اور دانشور تھے، بہت جلد بات کی تہ کو پہنچ جاتے تھے۔ پیچیدہ مسائل اور مشکل موضوعات پر عام فہم انداز اور سادہ الفاظ میں اظہارِ خیال پر غیر معمولی قدرت رکھتے تھے۔ نہایت دقیق فلسفیانہ مسائل پر گفتگو کرتے وقت ان کی خداداد ذہانت اور معنی آفرین صلاحیت کے جوہر کھلتے تھے۔ ان کا ادبی ذوق نہایت پاکیزہ تھا۔ اردو اور فارسی ادب سے ان کو دلی لگاؤ تھا اور انگریزی، فرانسیسی اور جرمن ادب پر بھی ان کی نظر بہت وسیع تھی۔ ان کی یہ خوبیاں اور علم و فضل کی وسعت و گہرائی ان کی تصانیف میں نمایاں نظر آتی ہیں۔

کتابوں کے علاوہ خلیفہ صاحب نے مختلف موضوعات پر بڑی تعداد میں مضامین لکھے اور تقریریں بھی کیں۔ جن کا مطالعہ ان کے افکار و نظریات سے پوری طرح باخبر ہونے کے لیے ضروری ہے۔ چنانچہ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ (لاہور) نے ان کے اردو اور انگریزی مضامین و تقاریر اور مجموعہ کلام شائع کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ اردو مضامین مقالاتِ حکیم کے نام سے تین جلدوں میں شائع کیے جا رہے ہیں۔ پہلی جلد جو اسلامیات سے متعلق ہے شائع ہو چکی ہے۔ پیش نظر کتاب اس سلسلہ کی دوسری جلد ہے اور اس میں اقبالیات سے متعلق مضامین شامل کیے گئے ہیں۔ امدتِ میسری جلد متفرق مضامین وغیرہ پر مشتمل ہے۔ ان تین جلدوں کے علاوہ خلیفہ صاحب کے انگریزی مقالات کا ایک مجموعہ بھی شائع کیا جا رہا ہے اور ان کے کلام کا مجموعہ بھی زیرِ ترتیب ہے۔ یہ دونوں کتابیں جلد ہی شائع ہو جائیں گی۔ پیش نظر مجموعہ میں جو مضامین ہیں وہ پاکستان اور ہندوستان

کے موقر جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔ ایک مضمون جناب جسٹس ایس۔ اے رحمان کے منظوم ترجمہ اسرارِ خودی، ترجمانِ اسرار کے مقدمہ سے ماخوذ ہے۔ یہ اس مجموعہ پر نہایت عمدہ مقالہ ہے اس لیے اس کو بھی شامل اشاعت کیا گیا ہے اور اس کے لیے ہم جناب ایس۔ اے رحمان صاحب کے شکرگزار ہیں۔ اس مجموعہ کے کچھ مضامین ادارہ کے ماہنامہ ثقافت اور المعارف میں شائع ہو چکے ہیں، اور دوسرے مضامین کے لیے ہم مجلہ اقبال، لاہور، اقبال ریو کراچی، ماہ نو، کراچی، نقوش، لاہور، اردو دہلی، سب اس حیدر آباد دکن اور ریڈیو پاکستان لاہور کے ممنون ہیں۔ مقالات حکیم کی تیسری جلد بھی عنقریب شائع ہو جائے گی۔ امید ہے کہ مرحوم خلیفہ صاحب سے متعلق کتابوں کا یہ سلسلہ علمی حلقوں میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

(ش۔ ح۔ ر)

فہرست

صفحہ	مضمون
۱۱	اقبال کی زندگی
۲۶	اقبال کی شخصیت
۴۰	اقبال اور ان کی شاعری
۵۳	علامہ اقبال سے میری ملاقات
۶۲	اقبال کا تصورِ الہ
۶۸	اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم
۱۲۲	اقبال کا فلسفہ خیر و شر
۱۳۰	اقبال اور تصوف
۱۳۷	اقبال کے ہاں تقدیر کا تصور
۱۴۵	اقبال اور اسلامی ثقافت
۱۵۳	اقبال کا تصورِ خودی
۱۸۲	اقبال اور ملا
۲۱۳	رومی اور اقبالی
۲۲۲	رومی، نطشے اور اقبالی
۲۷۵	جہادید نامہ

”علامہ اقبال کے افکار کی وسعت، ان کی بلندی اور ان کی گہرائی بے پایاں ہے۔ علامہ کی زندگی ہی میں ان کے کلام اور ان کے پیغام کا اثر و نفوذ نمایاں ہو گیا تھا۔ پاکستان کی تاسیس اس تاثیر کا ایک کرشمہ ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ فکر و ادب میں کوئی ایسا شاعر اور مفکر دیکھائی نہیں دیتا جس کا فکر اس قدر ہمہ گیر ہو۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کا کوئی اہم پہلو ایسا نہیں جس کے متعلق اس مفکر شاعر نے کوئی حیات آفریں حل پیش نہ کیا ہو۔ اقبال کے کلام میں فلسفہ بھی ہے اور دین بھی۔ اقبال بھی ہے اور عرفان بھی۔ مشرق و غرب کی حکمت کی نچوڑ اس میں موجود ہے۔ اس میں خود شناسی بھی ہے اور خدا شناسی بھی۔ ایک ایک نظم اور کہیں کہیں ایک شعر ایک پوری تصنیف پر بھاری ہے۔ اقبال کے کلام میں افکار کی جو کثرت اور ثروت ہے اور ان کے بیان میں جو دل آویزی ہے وہ فقید المثال ہے۔ اقبال کے افکار پر درجنوں کتابیں اور ہزاروں مضامین لکھے جا چکے ہیں۔ تقریروں کی کوئی حد اور شمار نہیں۔ اب ہند اور پاکستان کا مسلمان بس مسک حیات پر جو کچھ بھی سوچتا ہے اس کے فکر میں اقبال کا حصہ ضرور ہوتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ایک پوری ملت کے شعور کا جزو لا یتفک بن گیا ہے اس کے اشعار و افکار کی دل آویزی ایسی ہے کہ نہ سننے والا پیر ہوتا ہے اور نہ سنانے والا تھکتا ہے:

ایں سعادت بزورِ بازو نیست

تہا نہ بخشد خدا سے بخشندہ

خلیفہ عبدالحکیم

اقبال کی زندگی

علامہ سر محمد اقبالؒ ۱۸۷۶ء میں بمقام سیالکوٹ پیدا ہوئے۔ سیالکوٹ ایک نہایت مردم خیز خطہ ہے۔ گزشتہ صدیوں میں جمی یہاں سے بعض ایسے صاحب کمال پیدا ہوئے جن کا نام تمام دنیا نے اسلام میں آج تک بڑی عزت سے لیا جاتا ہے۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی جو شاہجہاں کے زمانے میں تھے اور جن کو ان کی مشہور تصنیف کے صلے میں چاندی میں تو لاکیا تھا یہیں کے رہنے والے تھے۔ میں نے ایک مرتبہ سیالکوٹ کے مردم خیز ہونے کا ذکر علامہ اقبال سے کیا تو انہوں نے اس کی تصدیق کے لیے تاریخ میں سے ایسے باکمالوں کے نام گنوائے جو اس سر زمین میں سے اٹھتے تھے۔ سیالکوٹ کا علاقہ کشمیر کی ریاست سے بالکل ملحق ہے اور بڑی کثرت سے کشمیری خاندان اس میں آباد ہیں۔ اقبال کے آباؤ اجداد بھی کشمیر ہی سے ہجرت کر کے یہاں آباد ہوئے۔ ان کے اسلاف کشمیری پنڈت تھے جن کی ذات سپرو تھی۔ مجھے ان کے سپرو ہونے کا علم خود انہی کی زبانی حاصل ہوا۔ سر تیج بہادر سپرو اپنی علم دوستی کی وجہ سے اقبال کے بڑے قدر و اہل میں تھے۔ خود صاحب موصوف کی زبانی پتہ چل گیا چار پانچ پشت اوپر اقبال اور سپرو ایک ہی گھر آنے سے تعلق رکھتے تھے۔ اس کے بعد ایک نے اسلام قبول کر لیا اور اختلاف مذہب کی وجہ سے اس خاندان کی مختلف شاخیں ایک دوسرے سے بے تعلق ہو گئیں۔

اگرچہ اسلام کے زیر اثر اقبال ذات بات اور نسل پر افتخار کو صحیح نہیں سمجھتے تھے تاہم جا بجا ان کے اشعار میں اس بات کے اشارے ملتے ہیں کہ ان کو اپنے برہمن زاویہ ہونے پر بھی فخر تھا۔ برہمنوں کی ذہانت اور فلسفہ دانی سے کس کو انکار ہو سکتا ہے۔ اور غالباً از روئے قانونِ توارث اقبال کو اس میں اچھا خاصا حصہ ملا۔

اقبال کے والد کو صاحب ثروت نہ تھے لیکن اپنے شہر میں دل و دماغ کی پاکیزگی کی وجہ سے بہت قابل احترام سمجھے جاتے تھے۔ بہت عرصہ ہوا جب کہ وہ انارکلی واسے مکان میں رہتے تھے مجھے ان سے شرف نیاز حاصل ہوا۔ اس وقت اقبال کی شہرت تمام ملک میں پھیل چکی تھی، اور ان کے والد اقبال کے کمال پر بجا طور پر فخر کرتے تھے۔ اُن پر تصوف کا رنگ بہت غالب تھا۔ یہی رنگ اقبال میں علم و شعر کے جوہر دل کے ساتھ مل کر اور بھی زیادہ گہرا ہو گیا اور اسی کی بدولت اقبال کو عطار، سنائی اور رومی کی صف میں جا کر ملی۔

اقبال کبھی کبھی اپنے والد کے کشف و کرامات بھی بیان کرتے تھے۔ فرماتے تھے میں نے والد کی زبانی سنا ہے کہ ایک آدھ مرتبہ ایسا بھی ہوا کہ والد کی موجودگی میں بیجا کمرے کے اندر تاریک ات میں عجیب و غریب قسم کا نور ظاہر ہوا اور تاریک کمرے میں ایسا معلوم ہوا کہ سورج نکل آیا ہے۔ اقبال کے والد کی گفتگو میں نہایت لطافت اور پاکیزگی پائی جاتی تھی۔ وہ ایک مرتبہ فرماتے تھے کہ اقبال کی پیدائش کے کچھ روز پہلے میں نے ایک خواب دیکھا کہ ایک بڑا ہی عجیب غریب پرندہ فقار میں زمین کے قریب اڑ رہا ہے اور بڑی کثرت سے لوگوں کی ہجوم ہے۔ اس ہجوم میں میں بھی ہوں۔ وہ پرندہ کسی کی کوشش سے ہاتھ میں نہیں آیا، لیکن خود بخود میرے دامن میں آکر گرا اور میں نے اسے پکڑ لیا۔

فرماتے تھے۔ میں نے اقبال کی پیدائش کے بعد اس کی۔ میں تاویل کی کہ وہ پرندہ میں بچہ ہے اور یہ ضرور کوئی غیر معمولی کمال پیدا کرنے والا۔

جس کسی کو ان سے یہ طے کا موقع ملا ہو اس کو قطعاً اس بات میں شک نہیں ہو سکتا کہ اقبال کو اپنی طبیعت کے بہترین عناصر اپنے باپ ہی سے بچپن میں ملے۔ فارسی کی ایک نظم میں بھی اپنے والد کے اخلاق کا ذکر کرتے ہوئے یہ واقعہ بیان کیا ہے کہ میں نے ایک سائیکل کو جو میری طرح ڈانٹا۔ والد سن رہے تھے۔ انھوں نے اس درو انگیز طریقے سے میری اس درستی پر سرزنش کی کہ اس کے بعد سے آج تک میں کبھی کسی سائیکل کے ساتھ

کسی قسم کی سخت کلامی نہیں برت سکتا۔

اقبال کو اپنی والدہ سے بھی بہت محبت تھی جن کا ثبوت اس بلیغ اور درواگیز مرثیے سے ملتا ہے جو انھوں نے اپنی والدہ کی وفات پر لکھا ہے جس کا ایک بند یہاں نقل کیا جاتا ہے:

کس کو ہو کا اب وطن میں آہ میرا انتظار؟
 خاک مرقد پر تری لے کر یہ فریاد آؤں گا
 تربیت سے تیری میں انجم کا ہم قسمت ہوا
 دفتر ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات
 وہ جواں قامت میں ہے جو صورت سر بلند
 عمر بھر تیری محبت میری خدمت گدہ رہی
 کاروبار زندگانی میں وہ ہم پہلو مرا
 کون میرا خط نہ آنے سے رہے گا بے قرار؟
 اب دوائے نیم شب میں کس کو ہیں یاد آؤں گا؟
 گھر مرے اجداد کا سرمایہ عزت ہوا
 تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات
 میں تری خدمت کے قابل جب ہوا تو چل بسی
 تیری خدمت سے ہوا جو مجھ سے بڑھ کر بہرہ مند
 وہ محبت میں تری تصویر، وہ بازو مرا
 صبر سے نا آشنا صبح و ساروتا ہے وہ
 تجھ کو مثل طغلب بے دست و پا روتا ہے وہ

تخم جس کا تو ہماری کشت جاں میں بو گئی
 شکر کت غم سے وہ الفت اور محکم ہو گئی

اقبال کو جس زمانے میں اپنے اندر گہرے وجدانی رجحان کا احساس شروع ہوا تو ایک روز انھوں نے اپنے والد سے اس کا ذکر کیا کہ ”میں اپنے اندر کچھ ایسی چیزیں محسوس کرتا ہوں کہ اگر مجھ میں جہانی کمزوریاں نہ ہوتیں تو شاید میں بھی کسی نہ کسی قسم کا نبی ہو جاتا۔“ اس پر ان کے والد نے ہنس کر کہا ”خدا کا شکر ہے تم کو اپنی کمزوریوں کا علم ہے جو تم کو اس مغالطے میں پڑنے سے بچاتی رہیں گی۔“

انٹر میڈیٹ تک ان کی تعلیم ریا لکوٹ میں ہوئی۔ خوش قسمتی سے اردو، فارسی اور اسلامیات کے ذوق کی تربیت کے لیے ان کو ایک ایسے استاد سے ملے جو اپنے زمانے کے بے نظیر شخص تھے۔ مولوی میر حسن بڑے عالم اور سخن فہم شخص تھے۔ اساتذہ کلام ان کو بڑی کثرت سے پڑھاتے تھے۔ جو ذوق سخن ان کی طبیعت

میں تھا اس کو وہ ہونہار شاگردوں میں بھی منتقل کر دیتے تھے۔ کچھ اپنے میلانِ فطرت کی وجہ سے اور کچھ مولوی میر حسن کے فیضِ صحبت کی وجہ سے جوانی کے زمانے میں اقبال کا یہ حال تھا کہ اساتذہ کے ہزار ہا اشعار ان کو یاد تھے۔

میاں لکھنؤ کا اسکا پچھلے سال لکھنؤ میں ایف۔ اے تک محدود تھا۔ اسی لیے بی۔ اے کی تعلیم کے لیے اقبال لاہور چلے آئے اور گورنمنٹ کالج میں داخل ہو گئے۔ وہیں سے بی۔ اے اور ایم۔ اے کی ڈگریاں بڑے امتیاز سے حاصل کیں۔ اس زمانہ میں اقبال کی خوش قسمتی سے آرنلڈ ہال فلسفے کے پروفیسر تھے۔ آرنلڈ کو فلسفے کے علاوہ ادبیات کا بھی ذوق تھا اور اسلامیات سے بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ جس قدر اقبال آرنلڈ کے شاگرد ہوئے وہ خوش تھے آرنلڈ اقبال جیسے ذہین اور طبعاً شاعر کی استادی پر فخر کرتے تھے۔ آرنلڈ کا بیان تھا کہ ایسے طالب علم کے پڑھانے سے خود استاد کے علم میں اضافہ ہوتا ہے۔

ایم۔ اے میں فرسٹ آف آفٹن میں اقبال کو نانک بچس میڈل ملا۔ اس کے بعد وہ کچھ عرصہ اوریٹنس کالج اور گورنمنٹ کالج میں فلسفے کے پروفیسر بھی رہے۔ جب پروفیسر آرنلڈ واپس جانے لگے تو اقبال کو اپنے ساتھ چلنے پر مجبور کیا۔

اقبال کی انگلستان کو روانگی

اقبال کے اس سفرِ یورپ میں ان کے بڑے بھائی شیخ عطاء محمد نے ان کی بڑی مدد کی۔ شیخ صاحب موصوف کی آمدنی اگرچہ محدود تھی لیکن ان کو اپنے چھوٹے بھائی سے ایسا شوق تھا کہ انھوں نے اپنا تمام سرمایہ بے دریغ ان کے حوالے کر دیا۔ اقبال بھی جب اپنے بھائی کا ذکر کرتے تھے تو ایسا معاموم ہوتا تھا کہ کسی معشوق کا ذکر کر رہے ہیں۔ دونوں بھائیوں کا یہ گہرا عشق آخر عمر تک بدستور قائم رہا۔

اقبال ۱۹۰۵ء میں عازمِ انگلستان ہوئے۔ لیکن اس سے پہلے ہی وہ اپنی چند نظموں کی وجہ سے ایک اعلیٰ درجے کے شاعر کی حیثیت سے مشہور ہو چکے تھے۔ جو نظمیں انھوں نے انجمن حمایتِ اسلام کے جلسوں میں پڑھیں۔ یا سر عبد القادر کے

محرزن میں شائع ہوئیں وہ اسی بلند پایہ نظمیں تھیں کہ ہر سخن فہم کو احساس ہو گیا تھا کہ آسمان شعر پر ایک نیا آفتاب طلوع ہوا ہے۔

انگلستان میں وہ کیمبرج یونیورسٹی میں داخل ہوئے۔ زیادہ تر ان کا تعلق پروفیسر وارڈ اور سارے سے رہا یا پروفیسر براؤن سے۔ پروفیسر نکلسن سے کیمبرج میں رہنے دریافت کیا تھا کہ آیا طالب علمی کے زمانے میں وہ اقبال کو جانتے تھے انھوں نے فرمایا ”نہیں، میں اس زمانے میں ان سے واقف نہ تھا۔“

انگلستان کے دوران قیام میں مغربی فلسفے کے علاوہ اقبال نے اسلامی فلسفے کی طرف رجوع کیا اور بڑی تحقیق سے اسلامی تعلیمات کے فلسفہ کا مطالعہ کیا۔ اس تحقیق کا حاصل وہ مقالہ ہے جو ”Metaphysics of Persia“ کے نام سے شائع ہوا۔ اس مقالہ کی بنا پر یونک یونیورسٹی سے ان کو ڈاکٹر آف فائن سائنس کی ڈگری ملی۔ لندن میں انھوں نے پیرسٹری کا امتحان بھی پاس کیا۔ اس زمانے میں پروفیسر آرنلڈ کے قائم مقام کی حیثیت سے وہ کچھ عرصہ لندن میں عربی کے پروفیسر بھی رہے۔ انگلستان کے زمانہ قیام میں انھوں نے چھ لکچر اسلام پر دیئے۔

والپسی

۱۹۰۸ء میں وہ وطن واپس لوٹے۔ علمی شوق کی وجہ سے زیادہ موزوں بات تو یہ تھی کہ وہ پروفیسر ہوتے لیکن کسی وجہ سے انھوں نے تہیہ کر لیا تھا کہ ملازمت نہ کریں گے۔ اس زمانے میں انڈین ایجوکیشنل سروس میں پنجاب میں غالباً کوئی ہندوستانی نہیں تھا۔ یہ سروس زیادہ تر انگریزوں کے لیے مخصوص تھی۔ لیکن اقبال کے علم کا چرچا اس وقت بھی ایسا تھا کہ خود گورنمنٹ نے ان کے سامنے یہ خدمت پیش کی۔ لیکن اقبال نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کے دوستوں کو بڑا فسوس تھا کہ انھوں نے ایسا نا درموقع یا تھوڑے کیوں نہ دیا۔ جسٹس شاہ دین مرحوم اس زمانے میں ہائی کورٹ کے جج تھے۔ اس بارے میں وہ اقبال سے بہت

ناراض تھے اور ان سے ہمیشہ کہتے تھے تم جیسے آدمی کا عدالت میں کوئی کام نہیں۔
 تمہیں علمی زندگی کو بطور پیشے کے اختیار کرنا چاہیے۔ میں نے ان سے ایک مرتبہ دریافت
 کیا کہ آیا یہ بہتر نہیں تھا کہ آپ پروفیسر ہو جاتے؟ فرمانے لگے ”میں نے کچھ دن پروفیسری
 کی اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہندوستانی کالجوں کی پروفیسری میں علمی کام تو ہوتا نہیں البتہ
 ملازمت کی ذلتیں ضرور کھنی پڑتی ہیں۔“ فرماتے تھے ایک مرتبہ طالب علموں کی
 حاضری کے متعلق کورنمنٹ کالج کے پرنسپل سے کچھ جھگڑا ہو گیا اور پرنسپل نے مجھ
 سے کچھ اس طرح گفتگو کی جیسے کوئی کلرک سے باتیں کرتا ہے۔ اس دن سے ملازمت
 سے طبیعت کچھ ایسی کھٹی ہوئی کہ جی میں ٹھان لی کہ جہاں تک ہو سکے گا ملازمت سے
 گریز کروں گا۔ اپنے اسی خیالی کو انھوں نے اسرارِ خودی میں بیان کیا ہے:

رزقِ خویش از دست دیگر الحذر

الحذر از نانِ چاکر الحذر

انگلستان کے دورانِ قیام میں قومی احیاء کے خیالات ان کی طبیعت میں
 موجزن ہونے لگے تھے۔ وہاں انھوں نے جو نظمیں لکھیں ان سے انہیں خیالات کا
 پتہ چلتا ہے۔

ہر شاعر جو دیگر کمالات کی بھی اہلیت رکھتا ہو کبھی کبھی شاعری کو لا ملائی بھی سمجھنے
 لگتا ہے۔ اقبال کو انگلستان میں خیال ہوا کہ مسلمانوں میں شاعری انحطاط کے ساتھ
 وابستہ ہے اور اس قوم کو مزید شاعری کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ انھوں نے ارادہ
 کیا کہ وہ شاعری چھوڑ دیں گے اور کوئی ایسا کام کریں گے جس سے قوم میں بیداری
 اور قومیت عمل پیدا ہو۔ اس وقت تک ان کو اس کا پوری طرح احساس نہیں ہوا
 تھا کہ شاعری کا رخ بدل کر بھی یہ کام بہ طریقہ احسن اس سے لیا جاسکتا ہے۔ اس
 زمانے میں سر عبد القادر بھی انگلستان ہی میں تھے اور دونوں ساتھ ہی رہتے تھے۔
 سر عبد القادر کو اس کا خطرہ ہوا کہ کمیسر سچ مچ اقبال شاعری ترک نہ کر دیں۔ اس
 معاملے میں دونوں میں بحث ہو گئی اور فیصلہ یہ ہوا کہ پروفیسر آرنلڈ سے مشورہ کیا جائے۔

اور اس کے بعد قطعی فیصلہ کیا جائے۔ دنیائے ادب کے لیے یہ نہایت خوش قسمتی کی بات ہے کہ آرٹسٹ نے ان کو صحیح مشورہ دیا اور ان سے کہا کہ بلند پایہ شاعری سے قوم کا ایسا تعمیری کام ہو سکتا ہے جو کسی اور ذریعے سے ممکن نہیں۔ اس پر اقبال کچھ نرم پڑ گئے اور ان کا وہ خیال رفتہ رفتہ جاننا رہا۔ لیکن اس کے ساتھ یہ ارادہ بھی کیا کہ شاعری کو محض تفریح طبع کا ذریعہ نہ بنایا جائے بلکہ اس کی تمام قوت قوم کے اندر صحیح جذبہ پیدا کرنے کے لیے صرف کی جائے۔

انگلستان سے واپسی پر اقبال بیرسٹری کے پیشے میں اپنے آپ کو استوار کرنے لگے۔ اگرچہ ان کو اپنی ذہانت، محنت اور شہرت کی وجہ سے کچھ نہ کچھ کام ملتا رہتا تھا لیکن ویرت تک ان کو یہ پتہ نہ چلا کہ ان کی بیرسٹری ان کی شاعر کا میں حائل ہے اور ان کی شاعری ان کی بیرسٹری میں مزاحم۔ علم کا ایک نہایت ہی قیمتی حصہ انھوں نے ان پیشے پر ضائع کیا۔ میں نے ان سے ایک مرتبہ کہا "آپ نے یہ دو متضاد کام شغل کیوں اختیار کر رکھے ہیں؟" فرمانے لگے "اس تضاد سے بہت فائدہ پہنچتا ہے۔ دنیا بہت دنیا داری کا پتھر ہے۔ تمام جہان کی کٹافتوں اور خباثتوں سے انسان اس پیشے میں آشنا ہو جاتا ہے۔ اور طبیعت میں اس کے خلاف ایک ایسا رد عمل پیدا ہوتا ہے کہ بڑے زور سے انسان کی روح لطیف پیروں کے حصول کے بعد بالآخر چھینا جاتا ہے۔" اس پر انھوں نے یورپ کے بعض ایسے لوگوں کا ذکر کیا جو شاعری میں اور بیرسٹری میں اقبال کے انتقال کے بعد مجھے ان کا یہ فرمانا یاد آیا۔ کیونکہ جسیر انجینئرز میں ان کی خبر انتقال درج تھی اس میں ساتھ ہی یہ خبر بھی تھی کہ اسی روز سر میر نے یہ بولٹ انگلستان کے مشہور شاعر بیرسٹر کا بھی انتقال ہو گیا۔ دونوں کی خبروں کا ساتھ ٹائٹس میں ساتھ ہی ساتھ چھپی تھی۔

جتنی مدت اقبال بیرسٹری کرتے رہے عام علمی مشاغل ان سے نہیں چھوڑے۔ وقتاً فوقتاً وہ شعر بھی کہتے تھے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس شغل کے لیے وہ اتنا ہی وقت دے رہے تھے جتنا اپنے پیشے کے مشاغل سے بچ جاتا۔ قانون کی کتاب وہ اہم مقدمے

کی تباہی ہی سکے وقت دیکھتے ہیں۔ کیونکہ سینکڑوں ملاقاتوں میں میں نے ان کو اکثر فلسفہ، ادب، تاریخ اور مذہب وغیرہ کی کتابیں پڑھتے ہوئے دیکھا، لیکن کبھی قانون کی کتاب ان کے ہاتھ میں نہیں دیکھی۔

بیرسٹری کے بہترین زمانہ میں بھی ان کی آمدنی کبھی ایک ہزار روپے سے متجاوز نہیں ہوئی۔ عثمانیہ یونیورسٹی کے قیام کے وقت ریاست کے بعض عمدہ داروں کا خیال ہوا کہ اقبال کو ہر طور پر نسیل کے یہاں بلایا جائے۔ اس نے ان سے اس کے متعلق دریافت کیا۔ معلوم ہوا کہ وہ اس کے خواہش مند نہیں تھے۔ فرماتے تھے۔

”تنخواہ کے لحاظ سے تو مجھے کوئی فائدہ نہیں ہوگا اور اگر تھوڑی سی رقم مجھے زائد مل جائے تو اس کے لیے جلا وطن ہونا کوئی معقول فعل نہیں۔“

اس زمانے میں وہ بڑی کثرت سے ہندوستان کی مختلف یونیورسٹیوں کے امتحانات کے محض بنائے جاتے تھے۔ سینکڑوں جوانی بیاضوں کے ہندوؤں کے پاس پڑھ رہے تھے۔ امتحانوں کے پرچے دیکھنے کا کام کچھ ایسا میکا نکل ہو جاتا ہے کہ وہ بیاضیں پڑھتے بھی جانتے تھے اور ہم نشینوں سے باتیں بھی کرتے جاتے تھے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ بے چاروں کو غور سے نہیں دیکھتے تھے۔ ان کی عادت تھی کہ وہ اپنے ذمے اول تو کچھ کام کے بہت سہہ بہت کر لیتے تھے لیکن اگر کوئی کام اپنے ذمے لیتے تھے تو اس میں پوری کوشش صرف کرتے تھے۔

میں برس سبھ زیادہ عرصے تک بیرسٹری اور شاعری کا بلا جلا مشغلہ جاری رہا۔ اس زمانے میں عام ناعدہ تھا کہ ہر پیڈر لیڈر بننے کی کوشش کرتا تھا جس کی طرف اکبر الہ آبادی نے ظریفانہ اشارہ کیا ہے،

مؤکل بچھے ان کے پنجے جب تو پھر قوم مرہوم کے سر ہوئے

پیسے بکرا کیے ”بی اے“ مگر وہ پیڈر سے لیڈر ہوئے

اقبال کی سلا متی طبع کی یہ بہت بڑی دلیل ہے کہ وہ اس لالچ میں نہیں آئے۔

ان کو پبلک لائف میں ٹھیسٹنے کی بہت کوششیں کی گئیں۔ لیکن وہ اس سے گریز کرتے

رہے۔ اس زمانے میں سیاسیات کا جو رنگ تھا اقبال کو اس میں غلامانہ سیاست کی بو آتی تھی، اور وہ کہتے تھے ”جب تک صورت حال یہی ہے لیڈر کسی قدر قوم فرودشی ہی کے ساتھ پنہاں ہو سکتے ہیں۔ جس کے لیے وہ اپنی طبیعت کو آمادہ نہیں پاتے تھے اسی کیفیت پر انھوں نے وہ نظم لکھی ہے جس میں انھوں نے لیڈری کا نقشہ کھینچا ہے:

میں نے اقبال سے آزاد نصیحت یہ کہا
تو بھی ہے شیوہ اربابِ ریاض کا
ختمِ تقریر تری مدحت سرکار پہ ہے
اور لوگوں کی طرح تو بھی چھپا سکتا ہے
اس پر طرہ ہے کہ تو شعر بھی کہہ سکتا ہے
جتنے اوصاف ہیں لیڈر کے وہ ہیں تجھ میں سمجھتی
غرض اس تمام نظم میں انھوں نے لیڈروں کے اخلاق کا خاکہ کھینچا ہے۔ آخر
میں فرماتے ہیں کہ یہ سب کمال اور کمزوریاں مجھ میں ہیں موجود ہیں چاہوں تو اچھا
خاصا لیڈر ہو جاؤں۔ لیکن ایک بڑے سروروی عنہ کی کمی ہے۔ فرماتے ہیں:
سن کے کہنے لگا اقبال ”بجافسہ بایا“ شک مجھے آپ کی باتوں میں نہیں بندہ نواز
مجھ میں اوصافِ سروری تو ہیں موجود مگر ہے کمی ایک کون تم سے جو ہو قاش نہ راز
وُصَب مجھے قومِ فرودشی کا نہیں یاد کوئی
اور پنجاب میں ملتا نہیں استاد کوئی“

۲۰۱۱ء میں تک اسی خیال پر قائم رہنے کے بعد آخر سیاسی حالات کے انقلاب اور بعض احوال کی ترمیم نے اُن کو اس میدان میں گھسیٹا۔ اس کے بعد وہ پنجاب کی اسلامی سیاست میں پیش پیش رہے۔ مسلم لیگ کے پریسیڈنٹ بھی ہوئے۔ مسلم کانفرنس کے روحِ رواں بھی رہے اور پنجاب کونسل کے ممبر بھی ہوئے۔ میں نے ان کے ایک روزنامے ”کیوں جناب! آپ تو کونسلوں کو مہربان واروں کی

اکھاڑہ کہتے تھے اب ہتھو اس میں کیسے شریک ہو گئے؟ "فرمانے لگے "ہو کہتا ہوں یہ
ٹھیک تھا، میں اسی لیے شریک ہوا ہوں کہ اندر سے اس کی بیخ کنی کی جائے۔"
کچھ سال کے تجربہ کے بعد ان کو محسوس ہوا "ہیں غلطی یہ درست کامرد میدان نہیں
ہی سکتا۔ چھاکو اس سے بندہ ترکام کرنا چاہیے اور شعر کے ذریعے ایک طرف تو قوم کے دل
میں تغیر پیدا کرنا چاہیے اور دوسری طرف لیڈروں کی طبیعتوں کی ہانگ خاص نصیب احسن
کی طرف موڑنی چاہیے۔"

اقبال زندگی کے کسی شعبے میں بھی عملی آڈن نہیں تھے۔ ان کا رواج تھا کہ ان
کی تمام شخصیت پر قبضہ کر لیا۔ مسلمانوں میں چونکہ قحطالرباں ہے اس لیے یہ قوم ایک
ہی انسان سے مختلف اور متضاد تقاضے کرتی ہے اور چاہتی ہے کہ ایک ہی شخص شاعر
بھی ہو، فقیہ بھی ہو، قومی لیڈر بھی ہو اور پیر و مرشد بھی ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہر کے
اہر کا رے مختلف ہے۔ ہر اہل سال کسی خاص صنف میں کیاں۔ فطرتاً ہی ہے اور دوسری باتوں
میں ان کی استعداد اور استعداد سے بھی گہ جاتی ہے۔ ایک زمانہ ایسا آیا کہ ہندوستان کے
اکثر بڑے بڑے فیڈر اقبال کے شعرا سے اپنی رگوں میں گرمی پیدا کر کے تھے اور ان
کے اشعار کے پیدا کیے ہوئے جوش کو عمل میں تبدیل کر کے تھے۔ ان میں سے بہت سے
لیڈر جو شاعرانہ نعینات سے واقف نہیں تھے اقبال پر طعنہ زن ہوتے تھے کہ "تم
نے ہم کو مومن بنا دیا لیکن خود کافر کے کافر ہی رہے۔"

ایک مرتبہ مولانا محمد علی نے اقبال سے یہی کہا۔ اقبال نے جواب دیا "سنو بھائی
تم نے دیکھا ہو گا کہ جب قوالی ہوتی ہے تو قوال بڑے مزے اور اطمینان سے
گاتا ہے۔ لیکن سنو واسے ہو حق کو کہتے ہیں، وعدہ میں آتے ہیں، تا چتے ہیں،
مضطرب ہوتے ہیں، بے ہوش ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر یہ کیفیتیں قوال پر بھی طاری
ہوں تو قوالی ختم ہو جائے۔ میں تو قوم کا قوال ہوں۔ میں گاتا ہوں۔ تم تا چتے ہو۔ کیا
تم چاہتے ہو کہ میں بھی تمہارے ساتھ ناچنا شروع کر دوں؟" اس بیان میں اقبال نے
ایک بڑے ظریفانہ انداز میں ایک بڑی حقیقت کا انکشاف کیا ہے کہ جس طرح فطرت میں

تقسیم عمل ہے اسی طرح افراد میں بھی تقسیم عمل ہونی چاہیے۔

سیاست اور وطن پرستی

جہاں تک سیاسی افکار، تاثرات اور نصب العین کا تعلق ہے اقبال کی سیاست کے تین پہلو تھے۔ ایک طرف تو وہ تمام بلند پایہ مفکرین و مصححین کی طرح تمام نوع انسان کی بہتری کے متعلق سوچتا تھا۔ اس کی شاعری کا بیشتر حصہ انسانی زندگی کے نصب العین سے تعلق رکھتا ہے اور براہ راست ملکی سیاست سے بے تعلق معلوم ہوتا ہے۔ محض مخصوص گروہوں کے متعلق سوچنا عملی سیاست والوں کا کام ہے اعلیٰ درجے کا شاعر، حکیم یا نبی مخصوص گروہوں کو اپنی نظر کا ہار نہیں بناتا۔ اقبال ہی کے مثال جزئی کا سب سے بڑا شاعر اور مفکر گوئے سٹے ہیں کہ زمانہ جرمنی کا۔ پیر آشوب زمانہ تھا جس میں یونین نہ صرف جرمنی کو بلکہ تمام یورپ کو ترو بان کر رہا تھا۔ گوئے سٹے اس تمام ہنگامے سے کچھ ایسا بے تعلق معلوم ہوتا تھا کہ یونین اقتداروں نے اس کو مستہم کیا ہے کہ اس میں جذبہ حب الوطنی کی کمی تھی۔ اس قسم کی تنقید کوتاہ نظری ہے۔ پر مبنی ہو سکتی ہے۔ وہی گوئے سٹے جس نے براہ راست اس وقت کی عملی سیاست میں نہ قلم سے حصہ لیا اور نہ عمل سے اپنے انکار کی بدولت جرمنی کی علمی اور ادبی عظمت کا بانی ہے۔ اقبال کے متعلق بھی صورت حال اسی قسم کی ہے۔ اس نے شروع میں حب وطن کے عام جذبات کے ماتحت بڑی پرجوش نظائیں وطن پر لکھیں جن سے بہتر آج تک کوئی ہندوستانی شاعر نہیں لکھ سکا۔ لیکن اس دور کے بعد اس کی نظر وطن سے بے تعلق تو نہیں ہوئی لیکن وطن سے بلند ہو گئی۔ اور وہ اس نقطہ نظر پر آ گیا جو قرآن میں بیان کیا گیا ہے کہ کسی قوم میں تغیر حقیقی طور پر پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس قوم کے نفوس میں تغیر پیدا نہ ہو۔ سیاست دان کی نظر فقط ظاہر پر پڑتی ہے اور وہ فقط سطحی تغیرات کی ادھیڑ میں ڈوبتا ہے۔ لیکن حقیقی مصلح کی نظر اساسیات پر پڑتی ہے اور سیاست دان کے مقابلے میں بہت زیادہ وسیع اور دور رس ہوتی ہے۔ سیاست دان محض اہل الوقت ہوتا ہے اور معاملات

کی گتھیاں جیسے جیسے پیدا ہوتی جاتی ہیں ان کو سلجھانے کے لیے وہ قاعدے اور قانون بناتا رہتا ہے جن کی تہ میں کوئی پائیدار حقیقت نہیں ہوتی۔ اقبال کو یہ خیال ہوا کہ وطن کے متعلق کو رائے جوش کو ابھارنے کا وہی نتیجہ ہو گا جو مغرب نے جا بجا حب الوطنی سے پیدا کیا ہے۔ ہمزافیائی حدود کی پرستش سے انسان کی نظر تنگ، اس کی عقل بہانہ ہو اور اس کا دل حقیقی عشق سے محروم ہو جاتا ہے۔ لہذا وہ اہل وطن کے دلوں میں ایسے جذبات پیدا کرنا چاہتا ہے جس میں محض یورپ کی حب الوطنی کی تقلید نہ ہو بلکہ عدل و انصاف کا راستہ صاف لگانا ہو جو ہر دلوں کے لیے کھل جائے۔ وطن کی صحیح محبت اس کے دل میں آخر تک موجود رہتی اور وہ اس کو ایک فطری جذبہ خیال کرتا تھا۔ آخر تک اپنی فارسی نظموں میں جہاں کہیں وہ ہندوستان کا ذکر کرتا ہے اس کے بیان میں بڑا درد اور سوز و گداز ہوتا ہے۔ وہ ہر قسم کی غلامی سے بیزار تھا اور وطن کو نہ صرف سیاسی بلکہ اقتصادی، عقلی اور مذہبی اور اخلاقی غلامی سے بھی آزاد دیکھنا چاہتا تھا۔ اس کی سیاست کا دوسرا پہلو اس امر کے ساتھ وابستہ ہے کہ وہ صرف ہندی ہی نہیں بلکہ ہندی مسلمان تھا۔ اس نقطہ نظر میں وہ تمام ہندوستانی مسلمانوں کا نمائندہ تھا۔ جہاں تک سیاست کا تعلق کر رہوں کی اصلاح اور ارتقاء سے ہے وہ جس طرح ہندوستان کی آزادی اور اس کے لیے اعلیٰ درجے کے اقتدار کا آرزو مند تھا اسی طرح وہ تمام اسلامی دنیا کی آزادی اور اس کی ترقی کا متمنی تھا۔

ہندوستان کے بعض غیر مسلم حضرات مسلمان کی اس فطرت سے آشنا نہیں تھے۔ چنانچہ جب کوئی مسلمان ہندوستان سے باہر کی اسلامی دنیا سے متعلق دلچسپی یا جوش اور جذبے کا اظہار کرتا تھا تو وہ یہ سمجھنے لگتے تھے کہ یہ ہندوستان کو اپنا وطن نہیں سمجھتا اور وطن پرست یا قوم پرست نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں سمجھتے تھے کہ مسلمان بھی ہندوستان کی بستی سے اتنا ہی دل گیر ہے جتنا کہ اور کوئی غیر مسلم۔ وہ بھی ہندوستان کی عزت کو اپنی عزت اور ہندوستان کی ذلت کو اپنی ذلت سمجھتا

ہے۔ اس کا وجود خاکی بھی اسی سر زمین سے الگ ہوتا اور اسی میں پیوند ہو جاتا ہے لیکن اسلام نے اس کو ایک ایسی برادری کا بھی کن بنایا ہے جو جغرافیائی حدود سے ماوریٰ ہے۔ مراکش اور چین کے مسلمان کی سیاسی اور تمدنی کش مکش کے ساتھ بھی اس کے دل کو وہی رابطہ ہے جو خود اپنے وطن کی جدوجہد سے ہے۔

مسلمان کی وسعتِ قلب میں وطن کے لیے ایک نہایت عزیز مقام موجود ہے لیکن وطن سے ماوریٰ دنیا کی اسلامی برادری کو بھی وہ اپنے دل سے الگ نہیں کر سکتا جب تک اسلام کے نصب العین میں کوئی قوت باقی ہے ہر سلیم القلوب مسلمان کی طبیعت میں یہ دونوں جذبے بیک وقت موجود رہیں گے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ ان میں سے ایک جذبہ دوسرے کے منافی ہے۔ آخر کار ہندوستان کے غیر مسلم رہنما پنڈت جواہر لال نہرو کو بھی سیاست میں ہی نقطہ نظر اختیار کرنا پڑا کہ ہندوستان کی آزادی کے مسئلہ کو نہ کوئی ہندوستانی سمجھ سکتا ہے اور نہ کوئی صحیح راہ عمل پیش کر سکتا ہے جب تک کہ باقی اقوام کی سیاست کو بھی ساتھ ملا کر اس پر غور نہ کیا جائے۔ جس زمانے میں مسٹر گاندھی اور ان کے شرکانے خلافت کی تحریک میں عملی حصہ لیا عباد چوداس امر کہ خلافت سے غیر مسلموں کو کوئی تعلق نہیں تھا، مسٹر گاندھی کی اس جدوجہد میں کسی کے دل میں یہ شک و شبہ پیدا نہیں ہوا کہ گاندھی جی ہندوستان کی سیاست سے دور بیٹھ گئے ہیں۔ اس زمانے میں لالہ لاجپت رائے نے جو ہندوؤں کے نہ صرف سیاسی بلکہ مذہبی لیڈر بھی تھے ایک مضمون لکھا جس کا موضوع یہ تھا کہ ہندوستان کبھی آزاد نہیں ہو سکتا جب تک کہ اسلام میں مالک بھی آزاد نہ ہوں۔ ہندوستان کی آزادی اور غلامی، ان مالک کی آزادی اور غلامی سے غیر منفک طور پر وابستہ تھی یہ نقطہ نظر لینن کا تھا حالانکہ وہ اپنی تحریک کو مذہب کے خلاف ایک جہاد سمجھتا تھا۔ محض اپنے سیاسی اور معاشی پروگرام کو مد نظر رکھتے ہوئے لینن کا یہ خیال تھا کہ جب تک اسلامی مالک آزاد نہ ہوں یورپ کی سرمایہ داری اور ملوکیت کو شکست نہیں ہو سکتی ان حقائق سے آشنا ہونے کے بعد کوئی کج اندیش شخص ہی اس نتیجے پر پہنچ سکتا

ہے کہ اقبال کا جو جذبہ اسلامی دنیا کے متعلق تھا اس کی حب وطن سے کوئی الگ چیز
تھا۔ حریت کی ایک ہی پیکار کے یہ دو حربے تھے اور یہ دونوں حربے اقبال کی شاعری
میں نمایاں اور ساتھ ساتھ موجود ہیں۔

اقبال جب کہتا ہے کہ انسان کو وطنیت سے پاک ہونا چاہیے اور اس کی گرد
کو دامن سے جھڑک دینا چاہیے تو اس سے اس کی مراد فقط وہ غلط وطنیت کا جذبہ
ہے جس نے سب نے تمام کو اندھا کر دیا۔ وہ اس غلط وطنیت سے بچا کر اپنے ہم وطنوں
کو وطنیت کے اس جذبے کی طرف لانا چاہتا تھا جو کسی خاص زمین کے ٹکڑے کی
پرستش پر مبنی نہ ہو بلکہ انسان اور اس کی روحانی ترقی کے ماتحت ہو۔ ہندوستان
دوسرے مشہور عالم شاغر ٹیگور کا نقطہ نظر بھی اقبال سے کچھ الگ نہیں ہے۔ کون
کہہ سکتا ہے کہ ٹیگور میں جذبہ وطنیت کی کمی تھی۔ لیکن مغربی رنگ کی وطن پرستی کے
خلاف ٹیگور سنہ جی اپنی آواز بلند کی۔ ٹیگور نے دنیا کے ادب میں انسانی دلوں پر
جو قبضہ کیا ہے وہ وطن کے متعلق رنگ کا نہیں کیا ہے، بلکہ روح انسانی کی گہرائیوں
میں ڈوب کر ہے۔ اور ایسے افکار اور اثرات کی بدولت اس کو عالمگیر شہرت حاصل
ہوئی جو ذات پاد، نسلی اور رنگ اور بھڑائی حدود سے بلند تر ہیں۔

اقبال ہندوستان کی آزادی اور عظمت کے لیے لب تھے اور ان مقاصد کے
حصہ دار کے لیے ان کی روح میں بڑی بے تابی تھی۔ لیکن ان کو یہ خطرہ محسوس ہوتا تھا کہ
یہ آزادی محض آوازوں کی تبدیلی نہ ہو اور ظلم کی قوانین جوں کی توں گوروں کے ماتحتوں
سے نکل کر کھالوں۔ یہ وہ کھتوں میں نہ آجائیں۔ سچی آزادی کے لیے وہ یہ چاہتے تھے کہ
ہندوستان میں ہر گروہ کو نہ صرف نصیب العین بلکہ مساوی حقوق حاصل ہیں بلکہ
آئین و قوانین اس انداز کے وضع کیے جائیں کہ اس وقت ملک میں جو گروہ و بانی تہذیب
بھی پیر ماندہ اور مظلوم ہیں ان کی پس ماندگی اور مظلومیت کو علاج کیا جائے۔

بعض نام نہاد قوم پرست ٹکڑیوں سے صرف سیاسی قوت چھین لینے کے درپے
تھے، اور ان کے ضمیر میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوا تھا جو تمام انسانوں کے لیے مساوی

طور پر ترقی کی راہیں کھول دے۔ لیکن اقبال کے دل میں ہندوستان کے تمام
مظلوم طبقوں کے لیے بڑا درد تھا اور اس معاملے میں مسلم اور غیر مسلم کی کوئی تمیز ان کی
نگاہ میں نہیں تھی۔ جب وہ مسلمانوں کے جائز حقوق کی حمایت گول میز کانفرنس میں
کر رہے تھے تو اس کے ساتھ ہی ہندوستان کی دیگر پس ماندہ اقوام کو بھی شریک کرتے
تھے۔ بے سرمایہ اور محروم مزدور کسانوں کی حمایت میں جو کچھ انھوں نے لکھا اس میں
کیش و ملت کی کوئی تفریق نہیں پائی جاتی۔

اقبال بھی وطن کی آزادی کا ایک پرجوش مجاہد تھا لیکن مغربی انداز کی وطن پرستی
کو بت پرستی سمجھتا تھا۔ جہاں دوسرے قسم کے اصنام کو توڑنے کا کام اس نے اپنے
ذمے لیا، وہاں یہ بڑا بت بھی اس کی ضرب و حرب سے نہیں بچ سکتا تھا۔
(اشعار اقبال)

اقبال کی شخصیت

معارف شخصیتوں ہی پر منحصر نہیں، معمولی انسانوں کی زندگی کے بھی کئی پہلو ہوتے ہیں۔ خواہ کسی ایک ہی فرد کی زندگی کے مختلف پہلو ہوں تاہم ہر پہلو ایک جداگانہ حیثیت اور انداز رکھتا ہے۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ تمام پہلوؤں کی گونا گونی اور بولچہ میں یکساں آہٹ اور ہم آہنگی پائی جائے۔ زندگی میں کامیابی توازن اور ہم آہنگی ایک نصب العین ہے جس کا تحقق مختلف افراد میں مختلف درجوں کا ہوتا ہے۔ علامہ اقبال کی زندگی کے بھی کئی پہلو تھے۔ وہ اعلیٰ درجے کے شاعر بھی تھے، عالم بھی تھے فلسفی اور مفکر بھی تھے، مذہبی وجدان سے بھی بہرہ ور تھے۔ ملت کے زوال و کمال اور اس کے اسباب و علل کے متعلق بھی صبح و شام کے تفکر اور تاثر کی بدولت غیر معمولی بصیرت رکھتے تھے۔ دکالت کا پیشہ اختیار کرنے کی وجہ سے ان کی ایک حیثیت وکیل اور قانون دان کی بھی تھی۔ ایک پہلو مہتمل کی زندگی کا بھی تھا۔ عالم خباب میں رنگینی اور زندگی کے دور سے بھی گزر رہے تھے، اور بقول مولانا روم 'کر دے و گزشتے' نے زندگی کے تجربات میں گہرائی اور ہمہ گیری پیدا کر دی تھی۔ اقبال کے مرشد عارف رومی نے جو کچھ اپنے متعلق کہا ہے، وہ مرید پر بھی حرف بحرف صادق آتا ہے،

من بہرہ جمیعۃ نالاں شدم جنت خوش حالاں و بد حالاں شدم
ہر کسے از ظن خود شد یار من دزد و رول من نہ جنت اسرار من

اقبال کے شاعر اور حکیم، معارف و ادب اور ترجمان حقیقت ہونے کے متعلق لوگ بہت کچھ کہ چکے ہیں، لکھ رہے اور لکھتے رہیں گے۔ اقبال کا نام تو ہوش سنبھالتے ہی ہمارے کانوں میں گونج رہا تھا۔ انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں میں جب وہ ترنم سے طویل نظمیں پڑھتے تھے تو اطفال و پیر و برنا سب سرور و سکور ہوتے تھے۔ اکلوتا

لہو کا لہجوں کے بعض طالب علم ان کے ترنم کی نقل بھی کرتے تھے۔ غالباً ایک نظم کے
ان دو اشعار میں انہوں نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے:

اڑائے کچھ ورق لائے نہ کچھ زگس نہ کچھ گل نے

جہن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستان میری

اڑالی طوطیوں نے، قمریوں نے، عندلیبوں نے

جہن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری

مدرسے کی طالب علمی کے زمانے میں بھی ان کو قریب سے دیکھنے کا موقع نہ ملا۔

اس کے بعد میں علی گڑھ چلا گیا۔ اس زمانے میں جی کوئی موقع میسر نہ آیا۔ علی گڑھ سے نکل

کر جب میں ۱۹۱۳ء میں دہلی کالج میں داخل ہوا تو تعطیل کے زمانے میں اپنے نسبتی

بھائی ڈاکٹر عطار اللہ بٹ کے ہمراہ انارکلی والی بیٹھک میں پہلی مرتبہ ان سے ملنے کا

موقع ملا۔ ڈاکٹر صاحب علی گڑھ میں میڈیکل افسر تھے۔ وہ علامہ اقبال کے دور کے

عزیز بھی تھے اور سیالکوٹ میں ہم کو چھ بھی تھے۔ ان کے ہمراہ ان کی دو یا سہ سالہ

بیٹی آمنہ بھی تھی جس کی والدہ میری بڑی بہن ہیں۔ اس پہلی ملاقات میں میں نے دیکھا کہ

وہ بچوں سے بڑی شفقت سے پیش آتے ہیں۔ آمنہ کو اپنی اہلیہ سے انہوں نے دو یا

تین روپے بھی دلوائے۔ میں نے دیکھا کہ اس شاعر بے بدل اور مشہور آفاق شخص کے

سینے میں ایک سادہ دل ہے۔ کچھ بڑائی کا رعب نہیں، کچھ دور باش کا انداز نہیں۔

اس اثر نے مجھ میں یہ جرأت پیدا کر دی کہ اگرچہ میں کالج کا ایک معمولی طالب علم ہوں

لیکن اگر بن بلائے ان پر وقت بے وقت نازل ہو جایا کر دل تو تقصیح اوقات سمجھ کر

برائیاں منائیں گے۔ چنانچہ میں نے یہی حرکت شروع کر دی کہ جتنے روز لاہور میں رہنے

کا اتفاق ہوا، ہر دوسرے دوسرے روز شام کو انارکلی کا رخ کیا اور شام کو پانچ بجے

کے قریب نازل ہو گیا۔ کبھی یہ گمان نہیں گزرا کہ میں دو دو چار چار گھنٹے ان کا وقت

منالغ کرتا ہوں کہیں ان کو بڑا نہ معلوم ہوتا ہو۔ برسوں میں شاید ایک مرتبہ ایسا اتفاق

ہوا کہ وہ کوئی بڑا اہم مقدمہ تیار کر رہے تھے اور مجھے بے شرف ملاقات واپس ہونا

پڑا۔ کبھی ایسا بھی اتفاق ہوا کہ ادب اور فلسفہ اور فنون لطیفہ کی بحث میں مسلسل پانچ گھنٹے صرف ہو گئے۔ پانچ بجے باتیں شروع کیں اور رات کے دس بج گئے۔ ان کو بھلا مجھ سے خام طالب علم سے کیا حاصل ہو سکتا تھا۔ بس یہ ان کی فراخ دلی اور فیضان تھا کہ ایک نوجوان سے اتنی طویل گفتگو سے بھی نہ گھبراتے تھے، نہ تھکان، نہ ماتھے پر شکن اور نہ کوئی اشارہ کہ اب بس کرو اور چل دو۔ ان کی صحبت میں بدھ کو اپنے کھانے کا وقت سوخت کر دیتا تھا۔ کھانا ایک وقت نہ کھایا تو کیا اور دیر سے کرایا تو کیا۔ لیکن ایک شام کو میرے ضمیر نے کچھ ملامت کی کہ غذائے روح حاصل کرتے ہوئے اپنی روٹی چھوڑتے ہو تو کون سی بڑی قربانی کرتے ہو۔ لیکن اس مرشد کو کیوں بھوکا مارتے ہو جو محض مروت اور شفقت میں تمھاری وجہ سے رات کا کھانا نہیں کھاتا۔ چنانچہ ایک شام کو میں نے دیکھا کہ کچھ دیر ہو رہی ہے۔ انارکلی کی گھاگھی ختم ہے۔ عرض کیا کہ اب میں جاتا ہوں آپ کے کھانے کا وقت ہو گا۔ فرمانے لگے کہ نہیں بیٹھو میں تو رات کو کھانا نہیں کھاتا فقط دودھ کی پیالی سونے سے قبل پی لیتا ہوں۔ اس زمانے میں ان کی عمر چالیس سے بھی کم تھی لیکن اس قلندرانہ کم خوری کی عادت اس وقت بھی راسخ ہو چکی تھی۔ میں نے دیکھا کہ طرح طرح کے آدمی ان کے پاس بے تکلف پہنچتے ہیں۔ علی بخش ان کا وفادار ملازم اس زمانے میں بھی ان کا خدمت گزار تھا۔ معلوم ہوتا تھا کہ اس کو بھی کسی کو روکنے کا حکم نہ تھا۔

ہر کہ خواہد گوہر دہر کہ خواہد گوہر دہر

گیر و دار و تاج و در بال ہیں در گاہیت

اقبال مختلف استقانون کے معنی تھے فلسفہ کے، فارسی اور اردو کے اور غالباً

سول سروس کے پرچے بھی ان کے پاس آتے تھے۔ کثرت سے نالائق طالب علموں کی جوابی بیاضیوں کا جا بجا اور مسلسل کئی روز گھنٹوں خرافات پر سے نظر گزارنا۔ یہ نہایت درجہ سولان روح اور جاں گناہ کام ہے۔ اقبال جس کا غیر معمولی دل و دماغ فطرت نے بصیرت فروزی اور انقلاب آفرینی کے لیے پیدا کیا تھا وہ اپنی عمر گراں مایہ

کو اس لغو مشغول میں ضائع کرنا تھا۔ جب وہ پرچے جانچنے میں مشغول ہوتے ہیں ان کے پاس بیٹھا ہوا ہر دو چار منٹ کے وقفے پر کوئی ادھر ادھر کی بات کرتا وہ اطمینان سے جواب بھی دیتے اور پرچے بھی دیکھتے جاتے۔ بار بار مجھے یہ خیال آتا ہے کہ اقبال نے عمر گراں مایہ کا جو حصہ امتحانوں کے پرچے دیکھنے میں ضائع کیا اگر اس کا عشر عشر بھی وہ نشر یا نظم کے تخلیقی کام میں صرف کرتے تو انسانوں کی ثروت افکار میں بے حد اضافہ ہو سکتا تھا:

اس پر تازی شدہ مجروح بنیر پالاں

طوق زریں ہمہ در گردن خسری بینم

اقبال وکالت کا کام کچھ زیادہ نہ کرتے تھے۔ غالباً زیادہ تر مائی کورٹ کی اپیلوں کے کچھ مقدمے لیتے تھے۔ زرا ندوزی کی ہوس نہیں تھی بس اپنے اخراجات ہی پورے کرنے کی حد تک پریکٹس کرتے تھے۔ مجھ سے ایک روز فرمانے لگے کہ کوئی آٹھ سو روپہ ماہوار تک وکالت کا کام کر لیتا ہوں۔ اگر کسی موکل کے مقدمے میں کامیابی کی کوئی امید نہ ہو تو اس کے اصرار پر بھی مقدمہ نہ لیتے تھے۔ خواہ وہ کتنی ہی فیس پیش کرے۔ لیکن بعض موکل بھی عجیب قسم کے احمق حیوان ہوتے ہیں۔ اقبال کہتے کہ جاؤ اپنی فیس ضائع نہ کرو اور موکل کتا کہ آپ کو مقدمے کے کمزور یا مضبوط ہونے سے کیا واسطہ۔ آپ اپنی فیس لے کر میری حمایت کی کوشش کیجیے۔ اقبال بڑی مشکل سے ایسے موکلوں سے چھٹکارا حاصل کرتے۔ وکالت کے پیشے میں فطرت انسانی کے قبیح پہلوؤں کے مطالعہ کا بہت موقع ملتا ہے۔ ایک مولوی منش موکل ان کے پاس وقتاً فوقتاً تشریف لائے اور اپنی عداوت کے بھگڑاؤں کے متعلق ان سے مشورہ طلب کرتے لیکن ہر بار کچھ وعظ بھی فرما جاتے، ایک روز علامہ اقبال مجھ سے فرمانے لگے کہ ایک مولوی کا دلچسپ قصہ تمہیں سناتا ہوں۔ وہ جب میرے پاس آکر بیٹھتا تو کہتا کہ آپ عالم دین اور شریعت حقہ کے حامی ہیں لیکن آپ واڈھی نہیں رکھتے جو ایک اسلامی شعار ہے۔ آخر ایک روز میں نے کہا کہ مولوی صاحب آپ کی تلقین کا مجھ پر بہت اثر ہوا

ہے۔ اور میں نے عہد کیا ہے کہ آپ کے ساتھ ایک معاہدہ کروں۔ مسلمان کے چہرے پر وارٹھی نہ ہونا بھی شرعاً ایک نقص اور کوتاہی ہے۔ لیکن اپنی بہن کو وراثت سے محروم کرنے کی کوشش کرنا ایک شدید قسم کی معصیت اور شریعت کی خلاف ورزی ہے۔ لائیے ہاتھ بڑھائیے میں وارٹھی بڑھالیتا ہوں بشرطیکہ آپ اپنی بہن کو وراثت میں سے حصہ دے دیں۔ مولوی صاحب اس عمل امتحان میں ناکام ہو گئے، نہ ان کا ہاتھ آگے بڑھا اور نہ اقبال کے چہرے پر وارٹھی بڑھی۔

ایک اور مولوی صاحب سماع کے متعلق ان سے بحث کرنے لگے۔ اقبال نے ان کو قائل کر دیا کہ موسیقی خدائے روح ہے لیکن مولوی صاحب نے فرمایا کہ عورتوں کا گانا سننے میں جنسی جذبات برانگیختہ ہوتے ہیں۔ گانے والی کا چہرہ اور اس کی حرکات کو دیکھ کر حیاں پیدا ہوتا ہے۔ علامہ فرمانے لگے کہ میں اس کا علاج بتاتا ہوں۔ آپ یوں کیا کیجیے کہ ایسی محفل سماع میں آنکھوں پر پٹی باندھ لیجیے اور گس کر ٹکٹ باندھیے ہر طرف کان کھلے رہیں تاکہ آپ سماع کی روحانیت سے بہرہ (مذوز ہوں اور بھی جذ بہ انگیزی کے عوامل معطل رہیں۔

علامہ اقبال کے اکثر ملنے والے اس سے متفق ہوں گے کہ ان کی زندگی میں ریاکاری کا کوئی شائبہ نہ تھا۔ اقبال کو اپنی خوبیوں اور کمزوریوں کا پورا احساس تھا وہ یہ جانتے تھے کہ میں شاعر ہوں اور مفکر ہوں۔ تفکر اور تاثیر کی غیر معمولی قوتوں نے ان کی قوت عمل کو کمزور کر دیا تھا۔ اگرچہ دوسرے زاویہ نگاہ سے دیکھے تو تفکر اور تاثیر بھی جس میں غیر معمولی صلاحاتی اور بصیرت پائی جاتے خود ایک قسم کا عمل اور بہت سے ظاہری اعمال کا بدل ہے۔ یعنی سن نے بھی ایک جگہ اس نکتے کو بیان کیا ہے کہ وہ شاعری جس سے ملت کے قلوب مضبوط ہوں خود ایک اعلیٰ درجے کا عمل ہے۔ بقول غالب،

ہے خیالی حسن میں حسن عمل کا سا خیالی
فلک کا اک در ہے میری گور کے اندر کھٹا

اقبال نے اپنی شاعری میں جا بجا اپنی سیرت کا خاکہ کھینچا ہے اور علی الاعلان اپنی کمزوریوں کو بیان کیے ہیں۔ کہیں کہتے ہیں کہ میں گفتار کا غازی ہوں کروار کا غازی نہیں۔ کہیں اپنی تن آسانی کا ذکر کرتے ہیں :

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا

وہ اک مرد تن آسان تھا تن آسانوں کے کام آیا

انارکلی واسے مکان میں ایک روز تحریک خلافت کے قائد مولانا محمد علی ان کے پاس تشریف لائے اور بڑے زور شور سے اقبال کو ملامت کرنے لگے کہ ظالم تم نے لوگوں کو گرما گسان کی زندگی میں ہیجان پیدا کر دیا ہے اور خود بیاں سے ساتھ کر کسی علی سیاح میں حصہ نہیں لیتے۔ اقبال نے کہا کہ تم بھی عجیب بے سمجھ آدمی ہو۔ تمہیں یہ معلوم نہیں کہ میں قوم کا قوال ہوں۔ اگر قوال کو خود وجد اور حال آجائے اور وہ بھی ہو سق میں تہ وبالا ہونے لگے تو قوال ہی ختم ہو جائے۔ میں نے بھی ایک روز یہ نادانی کی کہ ان سے کہا کہ آپ کو اب عملاً قیادت کرنی چاہیے اور قوم کو غلامی سے چھڑانے کے لیے جو کچھ کہنا ہے علی الاعلان بیان کر دہل کر چاہیے۔ نہایت پکائی کے ساتھ فرمانے لگے کہ اگر ایسا کروں تو بہت جلد کسی زنداں میں بند کر دیا جاؤں گا۔ میں قید ہونے کے لیے تیار نہیں۔ ان کی زندگی کا انداز یہ تھا کہ وہ اپنی جگہ سے ہلنا نہ چاہتے تھے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اپنے وظیفہ حیات کے متعلق ان کا یہ وجدان اور طبعی میلان بالکل درست تھا۔ جس کو عملی یا سیاسی زندگی کہتے ہیں اس سے ان کی قوتیں مرتکز ہونے کی بجائے منتشر ہو جاتیں اور اقبال، اقبال نہ بن سکتا۔ سنی گڑھ والوں نے کئی مرتبہ ان کو بلایا لیکن وہ ایک دفعہ سے زیادہ وہاں نہ گئے۔ ایک مرتبہ ڈاکٹر ضیاء الدین نے بلاسنے پر بہت اصرار کیا تو ان کو جواب دیا کہ تم علی گڑھ بلا سکتے ہو۔ مجھے یہیں رہنے دو۔ میں یہاں اللہ گڑھ میں رہتا ہوں۔ ایک مرتبہ میر عثمان علی خاں نظام حیدر آباد علی گڑھ آ رہے تھے۔ ڈاکٹر ضیاء الدین کو خیال ہوا کہ اگر اقبال بھی آجائیں اور کچھ اشعار حضور نظام کی شان میں پڑھ دیں تو کچھ زیادہ، تم یونیورسٹی کو مل جائے۔ یہ ان کو تجربہ

ہو چکا تھا کہ خط لکھنے سے اقبال پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس لیے ڈاکٹر عطار اللہ بٹ پرنسپل طبیہ کالج کو لاہور بھیجا کہ جاؤ وہ تمہارے عزیز بھی ہیں ان کو اصرار کر کے ہمراہ لیتے آؤ۔ ڈاکٹر بٹ لاہور میں ہمارے ہاں ہی ٹھہرتے تھے انھوں نے مجھے ہمراہ لیا اور ہم دونوں اس معم کو سر کرنے کے لیے ان کے پاس حاضر ہوئے۔ علامہ اقبال کچھ معذرت کرنے لگے۔ لیکن ڈاکٹر بٹ مصر تھے کہ آپ کو جانا ہی پڑے گا۔ اقبال ٹالنے کے فن کے ماہر تھے۔ فرمانے لگے کہ تم لوگ چاہو گے کہ میں نظام کی شان میں اور اس تقریب کے سلسلے میں کچھ اشعار پڑھوں۔ اگر کچھ اشعار ہو گئے تو پھر چلیں گے۔ ڈاکٹر بٹ نے کہا کہ اچھا ہم پھر کل آئیں گے۔ دوسرے روز گئے تو فرمانے لگے کہ رات کو جلد بستر پر لیٹ گیا اور فکرِ شعر کرنے لگا۔ کسی آمد یا آورد سے نظام کے متعلق ایک شعر بھی نازل نہیں ہوا اور اس کی بجائے بغیر کوشش کے اوروں میں اشعار ہو گئے جو اور ہی مضمون کے ہیں۔ غرضیکہ دو تین روز اسی طرح ٹالا آخڑ ڈاکٹر بٹ مایوس ہو کر علی گڑھ واپس ہو گئے۔ میں نے علامہ اقبال سے کہا ڈاکٹر صاحب قومی خدمت ہے، چلے جائیے۔ آپ کے لیے شعر کہنا کون سی بڑی بات ہے۔ ریل کے سفر میں حرکت میں کچھ برکت پیدا ہو جائے گی۔ فرمانے لگے کہ تم خود کچھ شعر کہ لو، اور وہاں جا کہ میری طرف سے پڑھ دو۔ میں نے کہا کہ اس حرکت کا کوئی جواز نہیں ہو سکتا۔

میں نے دیکھا کہ اقبال کی طبیعت میں کئی متضاد نا باتیں تھیں۔ ایک طرف ان کے انداز میں قلندر کی اور بے نیازی تھی اور دوسری طرف یہ تمنا بھی تھی کہ مجھے کوئی ایسا حمد مل جائے جو مجھے مطمئن اور روزگار سے بے فکر کر دے۔ وکالت ان کو زیادہ پسند نہ تھی۔ میں نے ایک روز عرض کیا کہ ایک طرف آپ کے لطیف تاثرات بلند افکار اور روحانی جذبات اور دوسری طرف یہ غیر موزوں پیشہ عدالتوں میں زیادہ دروغ بانی اور انسانی خود غرضی کی کشاکش، تمام انسانی حیاتوں کا پھوٹا ہوا ہی میں نظر آتا ہے۔ آپ کی طبیعت اس کو کیسے گوارا کرتی ہے۔ اس پر انھوں نے اپنے جواز میں یورپ کے دو چار شاعروں کا ذکر کیا جو وکالت کا پیشہ بھی کرتے تھے۔

فرمانے لگے کہ دیکھو ہماری نفسیات یہ ہے کہ انسانوں کے ادنیٰ میلانات اور نفسا نفسی دیکھ کر طبیعت میں بڑے نور کا ردِ ثمل ہوتا ہے اور انسان کثافت سے لطافت کی طرف گریز کرتا ہے۔ ایک دو مرتبہ مافی کو رٹ کی جی خالی ہو گئی تھی۔ ایک مسلمان جج سے پُر کرنا تھا۔ انھیں معلوم ہوا کہ شیخ عبدالقادر بھی اس کے لیے کوشاں ہیں۔ میں نے عرض کیا کہ ڈاکٹر صاحب یا تو آپ کسی خاص مقصد کی تمنا چھوڑ دیں اور تمنا نہیں چھوڑ سکتے تو اس کے حصول کے لیے جو راستے ہیں وہ اختیار کریں۔ آپ کسی منزل پر پہنچنے کی آرزو رکھتے ہیں لیکن اس کا جو راستہ ہے وہ طے کرنا نہیں چاہتے۔ ان عہدوں کو حاصل کرنے والے خاص طریقے استعمال کرتے ہیں۔ کچھ حکام رسی ہے کچھ آداب تعلق ہیں۔ کچھ غلامانہ حرکتیں ہیں۔ ان سب طریقوں سے آپ کی طبیعت گریز کرتی ہے اور پھر آپ چاہتے ہیں کہ اس فرنگی حکومت میں آپ کو کوئی بڑا عہدہ مل جائے۔ آپ کے ساتھی اور معاصر جو آپ کے مقابلے میں عشرِ عشرِ استعداد بھی نہیں رکھتے وہ ان عہدوں پر فائز ہو جاتے ہیں اور آپ دیکھتے دیکھتے رہ جاتے ہیں۔ یا اپنی تمنا بدلیے یا اس تمنا کے حصول کے راستے اختیار کیجیے۔ یہ خدا کی بڑی رحمت تھی کہ ان کی اس قسم کی کوئی تمنا پوری نہ ہوئی۔ خود ہی فرماتے تھے کہ انسان کی بعض دعائیں ایسی ہوتی ہیں کہ خدا اپنی رحمت کی وجہ سے انھیں قبول نہیں کرتا۔ اور مولانا روم کا یہ شعر پڑھتے تھے:

بس دعائے کاں فنا ہست مہلاک

از کریمی نشو و یزدان پاک

وہ سیاسی اور عملی زندگی کے مرد میدان نہ تھے اور ان کو عرصہ دراز تک اپنے مخصوص وظیفہٴ حیات کا پورا شعور نہ تھا۔ اگر وہ اچھی طرح جانتے کہ میں کیا ہوں۔ اور کیا مخصوص جوہر مجھے ولایت کیا گیا ہے جو بقولِ خود:

کہ بجز ریل امینے نتوان کرد گرد

تو وہ کبھی ان غلط چیزوں کی تمنا نہ کرتے۔ ایک مرتبہ جنوبی افریقہ میں انڈیا کے

ہائی گشتز بھجنے کا سوال پیدا ہوا۔ سر فضل حسین نے اقبال سے کہا کہ اگر تم جاننے پر آمادہ ہو تو میں کوشش کر سکے والا ہوں اسے سے یہ بات سنا کر ادوں۔ اقبال نے کہا کہ ہاں کوشش کرو۔ میں جنرل افریقہ جاننے کے لیے تیار ہوں۔ اس کے چند روز بعد سر فضل حسین نے پوچھا کہ تمہاری بیوی پر وہ کرتی ہے یا نہیں؟ اقبال نے کہا ہاں وہ تو پر وہ کرتی ہے۔ سر فضل حسین نے کہا کہ پھر تو تمہارا تقرر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہاں تمام سوشل تقریبات میں ہائی گشتز کی بیوی کا بطور میزبان شریک ہونا لازمی ہے۔ اس پر اقبال نے فرمایا کہ معلوم ہوا کہ اپنی تہذیب اور شعار پر قائم رہتے ہوئے کسی مسلمان کے لیے اس حکومت میں کوئی مقام نہیں۔

اقبال کی طبیعت میں ریاکاری کا کوئی شائبہ نہ تھا۔ ایک روز فرما سنے لگے کہ اگر میں ریاکی کوشش بھی کروں تو کبھی مجھے اس میں کامیابی نصیب نہ ہو۔ ایک روز ایک شخص انارکلی واسے مکان کی بیڑھیاں چڑھ کر خاموشی ان کی نشست کے کمرے کے دوسرے سر پر آکھڑا ہوا۔ اقبال نے پوچھا کہ آپ کون ہیں اور کیسے تشریف لائے ہیں؟ اس شخص نے کہا کہ میں نے آپ کا کلام پڑھا ہے اور مجھے یقین ہو گیا ہے کہ آپ عارف ربانی ہیں۔ میں فقط دیدار کے لیے حاضر ہوا ہوں۔ فرمایا کہ میاں تمہیں کچھ مغالطہ ہوا ہے۔ جو کچھ سمجھ کر آئے ہو میں وہ نہیں ہوں۔ معلوم نہیں کہ اس شخص کو یقین آیا یا نہیں یا اس نے محض اس تردید کو کسر نفسی سمجھا۔ یہ اس علامہ اقبال کو ضرور تھا کہ مجھے خاص کمال، خاص علم اور بصیرت عطا کی گئی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اپنی کوتاہیوں سے بھی واقف تھے۔ شعر میں تو شہریت کچھ کہہ جاتا ہے لیکن ان کی گفتگو میں اپنی ذات کے متعلق تغلی نہیں ہوتی تھی۔ میں نے برسوں میں فقط ایک مرتبہ ان کے منہ سے یہ فقرہ سنا کہ فیضی میں کیا رکھا تھا جو مجھ میں نہیں ہے۔ اس کو اکبر ساقدردان مل گیا اور ہم فرنگی کی غلامی کے زمانے میں پیدا ہوئے۔ فارسی اشعار میں اپنا گھٹے سے مقابلہ کرتے ہوئے بھی اسی قسم کا اظہار تاسف کیا ہے کہ اس کو ملت اور سلطنت قدردان ملی اور اس کے جہر و خشنود ہونے کے او

من دمیدم از زمین مردہ !

اقبال کو زر کی ہوس نہیں تھی۔ وہ علم و فن میں تخلیقی زندگی بسر کرنا چاہتے تھے۔ ایک روز فرما نے تھے کہ میری قوم کو ابھی کتا ہیں خریدنے کا شوق نہیں۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب انھوں نے "اسرار خودی" خود اپنے صرغہ سے طبع کرائی تھی اس کے ہانسے نئے درمیں سال تک بھی فروخت نہ ہو سکے۔ بہت سے نئے دوستوں کو خود تحفہ دے دیے یا احباب نے خود بطور تحفہ طلب کر لیے حالانکہ اس کی قیمت صرف ایک روپیہ تھی۔ فرمایا تھے کہ اگر میں تصنیف سے عزت کا روزگار پیدا کر سکتا تو اور کوئی کام نہ کرتا۔ ایک نوابوں کے خاندان کا ذکر کیا کہ ان کی ریاست کا منیجر جو میرا دوست ہے مجھ سے اسرار خودی کا ایک نسخہ نواب صاحب کے لیے تحفہ لے گیا تھا۔ اس کے کچھ عرصہ بعد وہ مجھ سے ملے کہ آؤ تم کو ایک دو نسخے مزید تحفہ عنایت فرمایا یہ کیونکہ نواب صاحب کے گھر میں جھگڑا ہو گیا ہے کہ جو نسخہ میں لے گیا تھا وہ کس کے لیے ہے۔ جھگڑا مفت لینے پر ہوا۔ یہ کسی کو خیال نہ آیا کہ دو چار روپے کے دو چار نسخے خرید لیے جائیں۔ "بالک ورا" کی چل ایڈیشن دارالاشاعت نے بھاپی۔ اس کے بعد احباب نے ان کو مشورہ دیا کہ خود چھپاؤ تو منافع زیادہ مل سکتا ہے۔ چنانچہ اس کے بعد وہ کتا بھی خود ہی چھپواتے اور شیخ مبارک علی یا کسی دوسرے کتب فروش کو پورا ڈیجہ نقد قیمت پر سونال کر دیتے۔ بے نیاز شاعر ہونے کے باوجود سوداگر بننے میں وہ خیر نہ ٹوٹی ہات کر دیتے تھے۔ اپنی حال کنائی کو پوری کوشش سے بچاتے تھے۔ ایک مرتبہ میرے سامنے کسی پرانی داسے سے سنا کہ ایک صاحب عت بہت بڑا بھائی چاہیے اور سیارہ ولی سے کی لگاؤ۔ وہ کہہ رہا تھا کہ اچھی روشنائی میں تیرا ایک دھبہ فی کاپی زیادہ خرچ آتا ہے۔ کہ یہ خورشی اجرت بڑھا دیں تو کام اچھا ہو گا۔ لیکن اقبال نے انصرار کر لیا کہ تم کہہ م اچھا ہونا چاہیے لیکن اجرت میں دھبہ نہیں بڑھ سکتا۔ میں کہنے لگا تھا کہ ڈاکٹر صاحب چھوڑیے، چند روپوں کی بات ہے کام اچھا ہو جائے گا۔ لیکن میں ہوش رہا اور اقبال کے اس پہلو کا لطف سے مطالعہ کرتا رہا کہ قلندر کی سائنس اس برسی کی آمیزش بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ شیخ مبارک علی ان چند نامشروں اور

کتاب فروشوں میں سے ہیں جو لہین دین کے بہت کھرے ہیں۔ علامہ اقبال کو کثیر رقم وہ ایک مشت ادا کر کے کتابوں کے پورے مطبوعہ نسخے اٹھا لیتے تھے۔ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ کچھ رقم کا بقایا شیخ مبارک علی کے ذمہ واجب الادا تھا۔ شیخ صاحب خود وہ رقم لئے کہ ان کی کوٹھی پر حاضر ہوئے۔ علی بخش نے کہا کہ آج ڈاکٹر صاحب کی طبیعت کچھ ناساز ہے اس لیے اندر نہ جانے ہی میں بستر پر بیٹھے ہیں۔ شیخ صاحب نے کہا کہ ان کو اطلاع نہ کرو سواہ خواہ زحمت ہو گی۔ میں پھر کسی روز حاضر ہو جاؤں گا۔ کچھ روز بعد شیخ صاحب رقم لے کر حاضر خدمت ہوئے۔ علامہ نے کہا کہ شیخ صاحب میں آپ کا کئی روز سے منتظر تھا۔ شیخ صاحب نے کہا کہ میں تو ایک روز حاضر ہوا تھا۔ لیکن علی بخش سے یہ سن کر کہ طبیعت ناساز ہے، میں بغیر اطلاع کیے واپس ہو گیا۔ علامہ نے پوچھا کہ کیا رقم لے کر گئے تھے؟ شیخ صاحب نے کہا ہاں رقم ہی تو لایا تھا۔ فرمایا تم نے غضب کیا مجھے اطلاع نہ کر لی۔ اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم رقم لائے ہو تو بستر پر سے کیا میں قبر میں سے بھی نکل آتا۔ یہ علامہ کی بذلہ نجی۔ بے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ لہین دین کے معاملے کافی ہشیاری برتتے تھے۔

علامہ اقبال کی عادات میں بعض غیر معمولی خوبیاں تھیں۔ ایک بہت اچھی عادت یہ تھی کہ وہ ہر شخص کے خط کا جواب ضرور دیتے تھے، اور ہمیشہ اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے۔ انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں نہایت خوش خط تھے۔ اگر تمام لوگ ان کے خطوط محفوظ رکھتے تو ایک بہت بڑا ذخیرہ ہوتا۔ اگر کوئی علم و فن یا مسائل دین حکم کی بات پر پختہ تاثر طویل اور مبسوط جواب لکھنے سے بھی گریز نہ کرتے تھے۔ طبیعت میں ان کی پندار بالکل نہیں تھا۔ جن باتوں کے متعلق وہ سمجھتے تھے کہ دوسرا عجز سے زیادہ ناشائس ہے وہ سب سے وریخ اس سے استغناء وہ کرتے تھے، وادیتے تھے، اظہار تشکر کرتے تھے۔ بعض لوگ حیران ہوتے ہیں کہ بعض خطوط میں انہوں نے مولانا سید سلیمان ندوی کی بہت مدح سرائی کی ہے اور ایسے الفاظ لکھ گئے ہیں جن سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ سید سلیمان عالم کل ہیں اور اقبال ان کے شاگرد

ہیں۔ یہ اقبال کی فیاضی طبع تھی۔ اقبال کا علم اور انداز کا تھا، اور سید سلیمان کا اور انداز کا لیکن حبیب سید صاحب کے مخصوص معلومات سے استفادہ کرتے تھے تو دل کھول کر اس کا اقرار کرتے تھے۔ شاعری میں حبیب ان کا مرتبہ مسلم ہو چکا تھا۔ اس وقت بھی اگر کوئی شخص معقول اعتراض کرے تو اس کو بشرح صدر قبول کر لیتے تھے۔ جواب شکوہ پھینکے کے بعد علی گڑھ سے ایک صاحب نے بہت سے اعتراضات کیے۔ حسن محمد حیات صاحب نے جو مولانا محمد علی اور شوکت علی کے خاص دوست اور دست راست تھے، وہ اعتراضات لکھ کر علامہ اقبال کو بھیج دیئے۔ علامہ نے جو جواب دیا وہ خط میں نے بھی پڑھا۔ اس میں وہ فرماتے ہیں کہ شعر کو بحیثیت فن نکھارنے کے لیے بڑی فرصت درکار ہے۔ میں نے وہ نظم جلدی میں لکھی اور جا بجا میرے قلمی نسخہ میں بعض الفاظ اور مصرعوں پر نشان لگے ہوئے ہیں۔ احباب نے اس نظم کو جلد پڑھنے اور چھاپنے پر اصرار کیا۔ معترضین نقاد کو جو خامیاں دکھائی دی ہیں اس سے زیادہ خود میری نظر میں ہیں۔ افسوس ہے کہ اشعار کو بحیثیت فن لطیف سنوارنے کی مجھے فرصت نہیں۔ اپنے فارسی اشعار اپنے دوست گرامی کو دکھاتے تھے اور گرامی کی اصلاح کو بہ تشکر قبول کرتے تھے۔ اگرچہ خود گرامی اقبال کی شاعری کو جزو پیغمبری جانتے تھے۔

عام طور پر شاعروں کو اپنے اشعار سناتے کا بہت شوق ہوتا ہے۔ بعض اوقات جھوٹ موٹ کے بہانے کرتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں سنانے پر اور داد حاصل کرنے پر تیلے ہوتے ہیں۔ اس معاملے میں حضرت اقبال بالکل انوکھے شاعر تھے۔ انجمن کے جلسوں کے بعد پھر وہ ہمیشہ محفلوں اور شعروں میں اشعار سنانے سے گریز کرتے تھے۔ مشاعروں میں تو وہ قطعاً شریک نہ ہو سکتے تھے۔ ان کے احباب میں سے بہت تھوڑے ایسے ہوں گے جن کو انبیاء نے کبھی اپنی مرضی سے اشعار سنائے ہوں یا جنہوں نے شعر سننے کی فرمائش کی جسأت کی ہو۔ اچھے شاعر بھی بہت کم پیدا ہوتے ہیں اور انجمن فہموں کی بھی بہت قلت ہے لیکن ہماری معاشرت کے اوراق میں سے یہ ایک ملاحظہ علاج مرض ہے کہ جہاں چھوٹی یا بڑی محفل میں کوئی ایسا شخص موجود

ہو جو اپنے تئیں شاعر سمجھتا ہے یا لوگوں میں شاعر مشہور ہے تو فوراً مصلحہ ہوتا ہے کہ ہاں کوئی نظم یا غزل ہو جائے۔ سو میں سے ننانوے شاعر یا نشتاعر تو خود ہی اس پر آمادہ ہوتے ہیں۔ اقبال کو یہ رسم بہت قبیح معلوم ہوتی تھی۔ اقبال جب اپنے انگریزی لکچر پڑھنے پر اس تشریف لے گئے تو غالباً منظر میں عورتوں نے ایک جلسے میں انھیں گھیر لیا کہ کچھ اشعار سنائیے۔ اقبال گھبرائے کہ ان سے کیسے بچھا چھڑایا جائے۔ دروغِ مصیبت آمیز کا ہتھیار استعمال کیا کہ کوئی شعر زبانی یاد نہیں۔ اس پر پردہ کے پیچھے سے ایک مستور نے ”بانگ درا“ ان کی طرف بھینکی کہ یہ لیجئے اگر یاد نہیں تو اس میں سے کچھ پڑھ دیجئے۔ اس حرکت نے اقبال کو عاجز کر دیا۔ واپسی میں وہ حیدر آباد وکن میں انھیں خطبات کو دہاں دہرانے کے لیے سر اکبر حیدری کے اصرار سے رے۔ وہاں عثمانیہ یونیورسٹی کی ایک تقریب میں سر وحی نائیڈو کی بڑی بیٹی پدمجانی نے میرے سامنے اقبال سے پُر زور درخواست کی کہ کوئی نظم سنائیے۔ وہاں بھی اقبالی نے ایک ظریفانہ دروغ سے کام لیا کہ میرے مرشد نے منع کیا ہے کہ عورتوں کو شہرت سنایا کرو۔ سر اکبر حیدری قریب کھڑے تھے کہنے لگے کہ ان کو سنا دو، مرشد کے ارشاد کی خلاف ورزی نہیں ہوگی۔ یہ عورتیں اس نوع کی نہیں جو تمھارے مرشد کے ذہن میں ہوں گی۔ ہمارا راجہ کرشن پرشاد ویدار الہام سلطنتِ آصفیہ اقبال کے بڑے مداح اور ولی و دوست تھے۔ انھوں نے اقبال کی آمد کی تقریب میں ایک عظیم الشان دعوت اپنے نام میں کی جس میں تمام علماء و فضلا، امراء و شعراء و عہدہ داران سلطنت کو مدعو کیا۔ اقبالی نے کہا کہ میں اس محفل میں اس شرط پر شریک ہونے کو تیار ہوں کہ آپ یا کوئی شخص مجھ سے شعر خوانی کی فرمائش نہ کرے۔ ہمارا راجہ نے کہا کہ یہ تو مشکل ہے۔ اقبالی نے کہا کہ پھر میں نہیں آؤں گا۔ دعوت نامے شائع ہو چکے تھے اور تقریب اقبالی ہی کے لیے تھی۔ اب اسے منسوخ کیسے کیا جائے اور اقبال نہ ہو تو براتِ حاضرہ دوٹو تھا قائب والی مشکل ہوگی۔ ہمارا راجہ نے کہا کہ بہت اچھا تھا راجہ شرط منظور، تمھیں کوئی مجبور نہ کرے گا۔ اس شاندار دعوت میں جب کھانا ہو چکا

تو ہمارا جہ نے بعض امراء سے شہر چڑھنے کو کہا جن کو شاعر ہونے کا معاملہ تھا یا سوا دیوں نے ان کو معاملے میں ڈال رکھا تھا۔ بعض پیشہ ور شاعر بھی تھے ان سے بھی غزلیں پڑھوائیں۔ اب چاروں طرف سے تقاضا شروع ہوا کہ اقبال کچھ سنائیں۔ میں علامہ کے ساتھ صوفیہ پر بیٹھا تھا۔ میں نے ان کی طرف دیکھا کہ چہرہ مگر ہورہا ہے اور طبیعت مختص۔ سر اکبر حیدری اور دوسرے امراء تقاضا کر رہے ہیں، لیکن کرشن پرشاد خاموش ہیں۔ کیونکہ اقبال سے عدم تقاضا کا وعدہ کر چکے تھے۔ میں نے کہا کہ ڈاکٹر صاحب تقاضا شدید ہے اور راہ گریز نہیں۔ میں نے ایک دو مرتبہ ہی اپنی زندگی میں اقبال سے ڈانٹ کھائی ہے۔ ایک موقع یہ تھا۔ انھوں نے مجھے ڈانٹ دیا۔ اس کے بعد کرشن پرشاد نے بھد تامل اشارہ کیا جو عاجزانہ درخواست سے بریز پڑا۔ اقبال مجبور ہو گئے اور فارسی کے چار اشعار غم و غصہ سے لبریز آواز میں سنائے:

بگذرا ز غا و روانسوئی افرنگ شو کہ نیر زو بجوے ایں ہمہ دیرینہ و نو

اور دوسرے اشعار کا مضمون یہ تھا کہ شعر و سخن تو ایک بہانہ ہے ورنہ میرا مقصد یہ ہے کہ: سوئے قتل رمی کشم ناتہ سب نام را۔

(لقوش - لاہور شخصیات نمبر)

۱۹۵۲ء

اقبال اور ان کی شاعری

اقبال جیسے قادر الکلام شخص کی شاعری کا تجزیہ اگر نہ کریں کیا جائے تو اس میں ان کے اعجاز کا کما حقہ پتہ نہیں چل سکتا۔ اقبال کے تمام افکار عالیہ اور ول نشین خیالات کا فوم پر کمر اثر پڑا ہے۔ آدم سے لے کر اب تک دنیا نے کوئی ایسا خیال نہیں پیش کیا جس کو بالکل نیا کہا جاسکے۔ لیکن خیالات کو ادا کرنے کا طریقہ ہوتا ہے جو ان خیالات کی جان ہے۔ اقبال ہر چیز کو نئے انداز میں پیش کرتا ہے۔ کسی شاعر پر تبصرہ کرتے ہوئے اس سے بہتر طریقہ نہیں ہو سکتا کہ حسن نظر اور حسن ذوق سے اس کے کلام کا انتخاب کیا جائے۔ باوجود اس کے اقبال جیسے مفکر، شاعر کے متعلق لوگ یہ چاہتے ہیں کہ ان کی شاعری پر فلسفیانہ اور مفکرانہ تبصرہ کیا جائے۔

اقبال ایک کشمیری برہمن خاندان کے فرد تھے جو چند پشتیں ہوئیں مسلمان ہو گیا تھا۔ شاید آپ نے اقبال کی فارسی شاعری میں دیکھا ہو گا کہ وہ اپنے برہمن ہونے پر فخر کرتا ہے اور آپ کو تعجب ہو گا کہ ایسا کیوں ہے۔ اس لیے کہ برہمنوں نے روحانی طریقوں اور نسلی پاکیزگی کی خیر مہم کو شش سے ایک خاص تربیت حاصل کی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آریائی برہمن ایک خاص قسم کا دماغ رکھتے ہیں۔ اقبال کہتے تھے کہ ایشیا میں تین ذہن قومیں ہیں، ایرانی، کشمیری اور ہنگالی۔ اقبال نے جابجا اپنے برہمن ہونے پر فخر کیا ہے۔ ایک جگہ ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام نظم لکھی ہے جس میں کہتے ہیں تو برہمن ہوں، ہست و بود اور فلسفہ کی موثر گافیاں میرے رگ و پے میں ہیں مگر تو خلیفہ مسکن علی کی اولاد میں ہو کر اس خیال بافی میں کیوں پڑتا ہے۔ اپنے نکتہ شناس ہونے کو ایک جگہ یوں بیان کیا ہے:

میر و مرزا بہ سیاست دل و دیں باختہ اند۔ جز برہمن پسربے محرم اسرار کجاست
مسز سروجنی نامید و نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ شخص برہمن اور اسلام
کے امتزاج کے ساتھ Genius کے اعلیٰ درجے پر پہنچ گیا۔

اقبال کشمیری ذہانت کی نسبت بھی تفریحاً ذکر کیا کرتے تھے۔ فرماتے تھے کہ ایک
مرتبہ ان کے استاد مولوی میر حسن کے سامنے کسی نے ایک کشمیری لڑکے کو کہا "او
بے وقوف"۔ مولوی صاحب بولے "کس کو کہہ رہا ہے، کشمیری بھی کمیں بے وقوف
ہوتا ہے۔" اس کے بعد فرمانے لگے کہ تم نے کشمیری کا وہ لطیفہ نہیں سنا کہ شیطان
سے اس کی ملاقات ہوئی تو اس نے کہا کہ خدا نے تجھ کو کائنات پر قدرت دے
رکھی ہے اگر تم ہم سے شراکت کر لو تو بہتر ہے۔ ہم مل کر کاشت کاری کریں گے۔
بارش اور موسموں کو ہمارے مقصد کے مطابق کر دو۔ اور جو کچھ پیداوار ہوگی ہم آپس
میں تقسیم کر لیں گے۔ شیطان راضی ہو گیا اور کہا کہ تقسیم کیسے ہوگی۔ کشمیری نے کہا کہ زمین
کے اندر کچھ پیداوار ہوگی اور زمین کے اوپر کچھ، ایک حصہ تم سے لو ایک ہمارے
لیے چھوڑ دو۔ شیطان زمین کے اوپر کی فصل لینے پر راضی ہو گیا۔ کشمیری نے آلو بوائے
جب فصل تیار ہوئی تو شیطان کے حصے میں فقط پتے آئے اور آلو کشمیری کے حصہ
میں آ گئے۔ شیطان نے کہا یوں نہیں جو اوپر نکلے وہ تمہارا اور جو نیچے نکلے وہ ہمارا
اب کشمیری نے گنے کی کاشت کی اور اس طرح شیطان دونوں مرتبہ محروم رہا۔ کہتے
تھے کہ کشمیری کی ذہانت ایسی ہے کہ شیطان بھی پناہ مانگتا ہے۔

اس گفتگو کا مطلب یہ تھا کہ اقبال ایک ذہین نسل سے تعلق رکھتے تھے
اور خوش قسمتی سے وہ ایسے زمانے میں پیدا ہوئے جب کہ انسان کے لیے یہ
ممکن ہو گیا تھا کہ وہ دنیا بھر کے علوم سے بہرہ ور ہو سکے اور صرف قومی تمدن کے
دائرے ہی میں محدود نہ رہے۔ مولانا آزاد نے نیرنگ خیال کے دیباچہ میں
لکھا تھا کہ آئندہ لوگ اس درجہ کمال پر پہنچیں گے کہ مشرق اور مغرب کی کنجیاں
ان کے ہاتھ میں ہوں گی۔ اقبال یں یہ سوئی تھی کہ مذاق ہی مذاق میں بہت ساری

باتیں سمجھا دیتے تھے۔ میر حسن کی تربیت کو وہ شکر یہ کہ ساتھ بیان کرتے تھے۔
سیالکوٹ ان کا وطن ہے جو پنجاب کا مردم خیز خطہ ہے۔ شہر جہاں سکے زمانے میں
یہاں عبدالعظیم سیالکوٹی بہت مشہور عالم تزرکے ہیں۔ اقبال نے سیالکوٹ سے
لاہور آکر گورنمنٹ کالج سے بی۔ اے اور ایم۔ اے کا امتحان کیا۔ خوش قسمتی
سے ان کو آنرڈ بیسٹ امتداد مل گیا۔ وہ خاص قسم کا معلم تھا۔ شبلی کی تصانیف اور
اس کے انداز تحقیق میں آنرڈ کی رہنمائی کا بہت دخل ہے۔ اگر شبلی پر آنرڈ کا اثر
نہ ہوتا تو ممکن ہے کہ وہ بھی قدیم ملاؤں کی طرح تنگ نظر بن کر رہ جاسے۔ شبلی کو
آنرڈ کی صحبت سے جو فائدہ پہنچا وہ خود اقبال ہی جانتے ہیں۔ آنرڈ کو بھی اپنے
شاگرد پر فخر تھا۔ وہ کہتے تھے کہ خدایا شاگرد کو بڑھانے سے استاء سیکھتا ہے۔
اقبال کے سوالات سے میرے علم میں اضافہ ہوتا ہے۔ آنرڈ کی شان میں اقبال
نے ایک قصیدہ بھی لکھا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے دل پر اس کا گہرا اثر تھا۔
اقبال کسی کے احسان کو فراموش نہیں کرتے تھے بلکہ اس کا ذکر کرتے تھے۔ اقبال
نے سرمدی طور پر داغ کی شاگردی بھی کی۔ غزوات بہت کم ذریعے سے داغ سے
دو تین غزلوں کی اصلاح لی تھی کہ داغ نے کچھ بھیجے اب آپ کو اصلاح کی حاجت
نہیں رہے۔ لیکن مجھے کی زحمت نہ پہنچے۔ لیکن یہاں پر غزلیں ہانک رہا ہوں ایسی ہیں
جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ داغ کے زیر اثر تھے کبھی نہیں اور داغ کے رنگ
میں اقبال نے اپنے کو سمو کر رکھا ہے۔ لیکن اقبال رسمی شاعری اور مصنوعی عاشقی
کی غزل گوئی سے متفرق تھے۔

مگر وعدہ کرتے ہوئے عدا کیا تھی
خطا اس میں بند سے کی مگر کیا تھی
نری آنکھ مستی میں ہر شہیار کی تھی

نہ آتے ہیں اس میں تکرار کیا تھی
تھمارے پیار میں سب راز کھولا
بھری زخم میں اپنے عاشق کو تار ا

انوکھی وضع ہے سائے زمانے سے نرا ہے یہ عاشق کون سی لبتی کھیلا رہتا ہے

علاج و دوا میری درد کی لذت پر مرتابوں جو فقے پچالوں میں کاٹے نوک سوزن سے گلے میں
 چاہیچو لا رہے یارب ہمیں میری امیدوں کا جگر کا خون دے دے کہ یہ بوٹے میں نے پائے ہیں
 غالب کا رنگ نظر تا ان پر غالب تھا۔ وہ غالب کے نہ صرف مداح تھے بلکہ
 اس کے انداز بیان سے بھی بہت متاثر تھے۔ فرماتے تھے کہ میرا عرصے سے خیال
 ہے کہ غالب کے حکیمانہ منیالات کی ایک فلسفیانہ شرح لکھوں، خصوصاً کہ کسی نے
 غالب کا پورا حق دا نہ کیا۔ ایرانی ہندوستانیوں کی فارسی کو فارسی ہی نہیں سمجھتے۔
 ایک ایرانی نے کہا کہ غالب ہندوستان میں فارسی کا بڑا شاعر مشہور ہے لیکن ہمیں
 تو وہ اعلیٰ درجے کا شاعر نہیں معلوم ہوتا۔ اقبال نے کہا غالب کا یہی کمال ہے کہ
 ایرانی کی سمجھ میں نہ آئے۔ اس کا ذہن ہندی اور زبان تنہا رہی ہے۔ اقبال غالب
 کے ساتھ مداح تھے کہ انہوں نے غالب پر ایک نظم لکھی اور اس نظم میں خوبی یہی ہے
 کہ سچیت ہیں وہ غالب کی مدح نہیں بلکہ اپنے لیے ایک نصب العین کا تعین
 ہے۔ اقبال نے اپنے نصب العین کو غالب کے پرزے سے جو پیش کیا اور لب کو
 حروف پہ حرف زد کر کے پورا کیا۔ کچھ دور حل کر دے غالب تک پہنچ گئے اور اس کے
 ہی غالب۔ حجاز اور سنائی سب سے کہیں آگے بڑھے گئے۔ انہوں نے ثابت
 سرشت کے ساتھ ترقی کے منازل طے کیے۔

اقبال کے فکر پر مبنی استعارات و تشبیہات کے ساتھ فکر کی شروعات
 اور قدر جتنہ کہ ان کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا غالب کی نظر میں شعر کے معانی ہیں
 انہوں نے بیان کیا ہے،

زندگی ہر لمحہ میری شوخی غریبہ
 ہے گویا کی سب سے بے بسی
 طیف گویا فی میں تیری ہم سر کی نہیں
 ہو تخیل کا نہ جب تک فکر کا مل ہم نہیں
 گیسو سے ارد ا بھی منت پذیر شانہ ہے

شمع پہ سودائی دل سوزی پروا نہ ہے
جب اقبالی نے اردو کو چھوڑ کر فارسی کی طرف توجہ کی تو سر شید القادر نے
ان کو یاد دلایا کہ:

گیسوئے اردو ابھی منت پذیر شانہ ہے
اور ان کا یہ اثر ہوا کہ اقبال اپنی آخری عمر میں "بالِ بہرِ یل" اور "تہذیبِ کلیمِ حبیبی" دو
گراں بہا کتابیں چھوڑ گئے۔

اسی نظم میں انھوں نے غالب کو گوسٹ سے تشبیہ دی ہے:

گمشدہ و نیمہ تیرا ہم تراستو ابیدہ ہے

گوئے اپنے زمانے کا بہت بڑا آدمی تھا۔ خود لکھتے تھے "میر غفر حق"۔ اس سے
مغرب کی تہذیب کا مطالعہ کر کے اسے اپنی شاعری میں پیرایہ ملا۔ مگر جب مغرب سے
تسلیم نہیں ہوئی تو شہرِ قرآنِ حریف بکھا، مشرق کے ترانوں کو رزمِ کریم و بزمِ
یہودی و یونانی سے بھی جس کے برابر نہیں اقبالی نے پیدا کرنا شروع کیا۔ عجب شے
زیادہ دیکھنے کا، نوا اقبالی تھا۔ "تجلی ترقی کے لعل" پر دووں میں وہ گوسٹ سے بھی
آگے بڑھ گیا۔ اقبال فرنگی کہ دو سو بیس سے غافل تھا۔ اپنے کو سید
ایسے بڑے بڑے دور سے غافل رہا۔ یہ لوگ تھیں جو پختہ پختہ تھے۔
ناقدِ ملیں تک جا کر رہ جاتے ہیں:

شعر میں گراں پروا اور بے پروا

حق اگر سوز نہ آرد ملک میں است

و سب سے بڑی پروا تھی اقبال سے

ہوئی اندر غدار ناقصہ

اقبال فلسفہ میں ایسی ٹھنڈی بحث کرتے تھے کہ معلوم ہوتا تھا یہ شخص رزمِ
فلسفی ہے۔ میں ایک مرتبہ ان سے ملنے گیا تو ایک فلسفیانہ مرکب لہرٹا رہا
تھے اور اس کے موضوع کے متعلق گفتگو ہونے لگی۔ اس بحث میں لطیفہ یہ ہوا
کہ اقبال عقل کی تابید کر رہے تھے اور میں وجدان کی۔ وہ کہتے تھے کہ "Co-
note & elect" ہو تو پھر اسی مقام پر پہنچیں گے جہاں وجدان

پہنچتا ہے۔

اقبال نے جا بجا اپنا نقشہ کھینچنے کی کوشش کی ہے لیکن بالکل سہمے رہا ہے۔
 نہ خود مغالطے میں رہنا چاہتے اور نہ دوسروں کو مغالطے میں مبتلا کرنا چاہتے ہیں۔
 ایک مرتبہ مجھ سے کہا کہ ”دیکھو میرے متعلق مشکل یہ ہے کہ مجھ کو ریاکارہ سی کافن
 نہیں آتا اور کبھی اگر میں نے کوشش بھی کی ہے تو کامیابی نہیں ہوئی اس لیے
 میں ریا سے مطلق کام نہیں لیتا۔ اسی خیال کو ایک نظم میں ظاہر کیا ہے :
 کل ماجھ سے جو اقبال تو پوچھا میں کمال روزہ ہے تو اور نہ پابند نماز

دھبہ مگر قوم فروشی کا نہیں یا کوئی اور پنجاب میں ملتا نہیں استاد کوئی
 اقبال پر مذہبیت کا رنگ کچھ نہ کچھ شروع سے موجود تھا جو آخر میں غالب
 ہو گیا۔ لیکن یہ مذہبیت ایک خاص رنگ کی تھی۔ وہ آٹھویں صدی کے اقبال سے ہمیشہ
 ملائیت سے گریز کیا ہے۔ وہ مذہبی تھا، فلسفی بھی تھا، صوفی بھی تھا، قلندر بھی تھا، مسئلہ
 مفہوم کے لحاظ سے ان میں سے کسی صفت کا اطلاق ان پر پورے طور پر نہیں ہو سکتا۔
 زاہد تنگ نظر سنبھلے کا فر جانا۔ ان کا ذریعہ بحث ہے سماں جوں میں
 ایام جوانی میں ان کا جو انداز تھا اس کا صحیح نقشہ انہوں نے ایک مولوی صاحب
 کی زبان سے کھینچا ہے :

اس مولوی صاحب کی زبان کا ہوا کہانی
 لبریز مئے نبرد کے تھی دل کی صراحی
 گونستے بیٹاں آپ کزات کا اپنی
 ہر بات سے ریا کرتے تھے محسوس میں ہر
 حضرت نے مرے ایک شمار اسے یہ چھو
 ندتا ہوں کہ کافر نہیں ہندو کو سمجھتا
 اس شخص کی ہم پر تو حقیقت نہیں کھلتی
 تیز بینی نہیں منظور طبیعت کی دکھائی
 تھی نہ میں کہیں درو خیال ہمہ دانی
 منظور تھی تھا اور ہر دلی کی بڑھائی
 تھی رند سے زاہد کی ملاقات پرانی
 اقبال کہ ہے قمری شمشاد معانی
 ہے ایسا عقیدہ اثر فلسفہ دانی
 ہو گا یہ کسی احمدی اسلام کا بانی

اک دن جو سرسبز شاہ نے حضرتِ ناپید
فرمایا شکایت وہ محبت کے سبب تھی
میں نے یہ کہا کوئی گلہ مجھ کو نہیں ہے
میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا ثنا
مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبال کو دیکھوں
اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
پھر چھڑ گئی باتوں میں حیرت پرانی
تھا فرضِ مراد شریعت کی دکھانی
یہ آپ کا حق تھا زورِ قربِ مکانی
گہرا ہے مرے بحرِ خیالات کا پانی
کی اس کی جدائی میں بہت اشک فشان
کچھ اس میں شکر نہیں واللہ نہیں ہے
اقبال بھوٹ موٹ کے زہد و تقویٰ کا رنگ اختیار نہیں کرتے تھے بلکہ بعض اوقات
بے تکلف رندانہ گفتگو کرتے تھے۔ رات کو دو بجے تک گانے سن کر گھر واپس
آتے اور صبح کو قرآن مجید کی تلاوت اس طرح کرتے کہ پتھر کا دل بھی گھل جائے۔ اقبال
کو مولویوں کے طعن و تشنیع پر کبھی غصہ نہیں آیا۔ ایک روز کہنے لگے کہ ملا اور مولوی نے
اسلام کی مٹی پیدا کر دی ہے۔ بارخِ وقت فکر مار کر خدا پر احسان کر دیتے ہیں۔ اگر
اسلام کی پیروی میں کہیں ان کا کچھ دلی نقصان ہوتا ہے تو ان کو اسلام باقی نہیں رہتا۔
ایک مرتبہ ایک مولوی صاحب آکر دعا کر کے گئے کہ تم اس قدر عالم ہو کر شریعت کا
احترام کیوں نہیں کرتے ذرا اپنے غم کی تو قدر کرو۔ میں نے کہا ”کیا کروں۔“ فرمایا
”لگے کہ دارِ صوفی چھوڑ دو“ ”جی ہاں“ ”شریعت کی کچھ آپ کو تاہی کرتے ہیں اور کچھ نہیں“
واقعہ یہ کہ وہ مولوی صاحب ایک مقدمے کے سلسلے میں اقبال کے پاس آیا کرتے
تھے اور دراصل قصہ یہ تھا کہ وہ اپنی بہن کو شریعتی سہمہ نہیں دینا چاہتے تھے اور اقبال
سے طرح طرح کے قانونی مشورے بنا کر لیتے تھے۔ اس قسم کی گفتگوں ہو کر وہ اپنی
بہن کو سہمہ دے سکیں۔ وہ بار بار یہی کہتے کہ بہن کے نامزدان میں اس قسم کا رواج
نہیں۔ اقبال نے کہا مولوی صاحب آج خدا نے آپ کو ہر امت کے لیے بھیجا ہے۔
لایئے لائے ملائے آپ اپنی بہن کا سہمہ دے دے دے دے اور میں دارِ صوفی چھوڑ دیتا ہوں۔ وہ
باتھ ملائے کے لیے جب آگے بڑھے تو مولوی صاحب پیچھے ہٹ گئے۔
اقبال کی شاعری میں جا بجا ان کی زندگی کے متعلق واقعات ملتے ہیں۔ ان کی

بے نیازی کا یہ حال تھا کہ کھانے کی فکر نہ کپڑے کی۔ خانہ اور اہل خانہ دونوں کی طرف سے بے نیاز معلوم ہوتے تھے۔ ان کا زیادہ وقت مطالعے میں گزرتا تھا۔ بیسیوں عجیب و غریب کتابیں ان کے پاس پڑھی رہتی تھیں۔ قانون کی کتابوں کے سوا ہر قسم کی کتابیں موجود رہتیں۔ ان کو اپنی تصانیف سے بچاں یا ساٹھ ہزار روپے مل گئے تو ان کو اپنے بالی بچوں کا خیال ہوا اور اپنے بڑے بھائی سے کہا کہ اپنی نگرانی میں ایک بینک بنادو۔ بڑے بھائی کہتے کہ چلو بینک بن رہا ہے ایک نظر دیکھ لو اور اپنی رائے دو تو کہتے کہ بینک بن جائے تو دیکھیں گے۔ جب حیدر آباد آئے تو مجھ سے بکری خریدنے کا اقبال کو کنگ کوٹھی مبارک اور رنڈ ٹرنسی۔ مے جاؤ۔ میں اس کو کنگ کوٹھی لے گیا، اور سرزمین جنگ سے مل کر اعلیٰ حضرت سے ملاقات کا وقت مقرر کرادیا۔ وہاں سے رنڈ ٹرنسی آئے تو معلوم ہوا کہ رنڈ ٹرنٹ بلازم میں ہیں۔ انھوں نے اپنا کارڈ بھجوڑ دیا۔ میں نے ان سے کہا کہ رنڈ ٹرنٹ سے تو ملاقات نہیں ہوتی۔ چلیے عمارت ہی کو دیکھ لیں۔ بڑی عظیم الشان عمارت ہے، قدیم انداز کی معلوم ہوتی ہے۔ انھوں نے نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھا اور کہا چلو یہ سرزمین وارول کی لوٹ ہے۔

ان کے کلام میں قلندر کی کا جو ذکر ہے وہ شاعرانہ نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ جو لوگ ان کے پاس رہے ہوں وہ اپنی طرح جانتے ہیں۔ کھانا نام گھنٹوں میں ایک دفعہ کھاتے تھے۔ بہت کم سوتے تھے۔ بھر خیر تھے۔

اقبال کا نام الہامی نام تھا۔ ان کے والد صوفی اور پاکیزہ نفس تھے۔ کئی مرتبہ ان سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ بڑی شستہ اور لطیف گفتگو کرتے تھے۔ ایک روز انھوں نے مجھ سے بیان کیا کہ اقبال جب پیدا ہوئے تو مجھے تو میں نے خواب میں دیکھا کہ ایک عجیب و غریب رنگ کا نولہ صورت پرندہ آسمان سے زمین کی طرف آ رہا ہے۔ جب وہ قریب آئی تو بہت سے لوگوں نے اس کو پکڑنے کی کوشش کی اور میں خاموش کھڑا رہا۔ وہ پرندہ میری گود میں آ گیا اور میں نے اس کو پکڑ لیا۔

اقبال کی ہر دلعزیزی کا یہ حال تھا کہ سیکڑوں نے ان کی نقل شروع کر دی۔ اقبال

نئے صد ہا ادیب پیدا کیے۔ اقبال کے انداز خیالی سے واقف ہوں تو معلوم ہو کہ جس طرح سمندر میں ایک چاند سے ہزاروں چاند پیدا ہوتے ہیں اسی طرح اقبال نے بحر حیات میں اپنا عکس ڈالا اور ہزاروں چاند پیدا کیے۔ چنانچہ ”تصویرِ درد“ میں اپنے متعلق کہا ہے :

اٹھائے کچھ ورقِ داسے نے کچھ زگس نے کچھ کھلنے
چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستانِ میری
لوگوں نے ان کی سے کی بھی نقل کی جس کے متعلق لکھتے ہیں :

اڑائی قمریوں نے طوطیوں نے، غنیمتوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغانِ میری
اقبال کی شاعری کا ارتقا فطری شاعری سے ہوا اور یہ ان کی عام شاعری تھی۔ پھر اقبال نے حب وطن کے متعلق ایسی نظمیں لکھیں کہ کوئی محب وطن ان سے بہتر نہیں لکھ سکتا :

چشتی نے جس زمیں میں پیغامِ حق سنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
”تا تباریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا
جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب بھڑایا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

اقبال دلی یعنی عشق سے کیا مراد لیتا ہے، اس کے پاس عشق کا مفہوم بہت گہرا ہے۔ دل اور عشق اقبال کے کلام میں ایک مستقل مضمون ہے جس پر اگر کوئی لکھنا چاہے تو کافی مواد مل سکتا ہے :

قصہ دارورسن بازی طفلانہ دل
اتجاسے لادنی سرخی افسانہ دل
یارب اس سامعِ لبریز کی مے کیا ہوگی
جادو ملک بقاء ہے خطِ پیمانہ دل
ابرِ جنت تھا کہ تھی عشق کی بجلی یارب
جل گئی مزرعہ ہستی تو آگاہانہ دل

عشق کے دام میں چھنس کر یہ رہا ہوتا ہے
برق کرتی ہے تو یہ بخشش ہرا ہوتا ہے

اقبال شروع شروع میں کچھ روایتی تصوف میں پڑے رہے اور یہ ایک طویل مضمون ہے کہ وہ کس طرح تصوف سے نکلے۔ تصوف کی دو قسمیں ہیں۔ سکونی تصوف اور حرکی

تصوف۔ ایک تصوف وہ ہے جو کہ اپنے کون سے سر کی تصوف کی طرف پہنچاتا ہے جس
 زور سے انھوں نے سر کی تصوف کے پہلو کو واضح کیا ہے آج تک کسی کے کام میں نظر
 نہیں آتا۔ یورپ میں تعلیم کے دوران میں ان پر کن تحریکات کا اثر ہوا ہے یہ ایک
 طویل بحث ہے۔ اقبال نے کفر و دین دونوں سے فیض حاصل کیا۔ نقشے سے متاثر
 ہو کر انھوں نے عمل و حرکت پر نظمیں لکھنی شروع کیں مثلاً ”پاؤں تارے“ کے عنوان
 سے ایک نظم لکھی:

کئے لگا چاند ہم نشینو !
 جنبش سے ہے زندگی جہاں کی
 اے مژدہ شب کے خوشہ چین
 یہ ریم قدیم ہے یہاں کی
 پوشیدہ قسم دار میں اجل ہے
 اس رہ میں مقام ہے عمل ہے

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا
 ظاہر اب کہ تندرستان ہے دنیا
 جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لگا زوالی کیا
 ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمودار کی
 شب و رات ہر دم کا فسانہ ہے دنیا
 کہیں قریب تھا یہ سنت کو قمر نے سنی
 تجھ میں ہے حقیقت زوالی ہے جس کی
 سحر نے تارے کے سن کر سنائی شہنم کو
 فلک پہ عام ہوئی اختر سحر نے سنی
 بھرا آئے پھول کے آنسو پہ شہنم سے
 فلک کی بات بتادی زہیں کے محرم کو
 چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا
 قل کا ننھا سادل خون ہو گیا غم سے
 شباب سیر کو آیا تھا سو گوار گیا
 مذکورہ بالا نظم کے ایک ایک لفظ میں معانی اور تاثرات کے جو اہر اس
 جڑے ہوئے ہیں۔ انھوں نے یہ نظم آرنلڈ کو سنائی تو آرنلڈ نے کہا کہ ”دیکھو مشرقی اور
 مغربی میں یہی فرق ہے۔ تم نے اس کو نیا لباس پہنا دیا ہے۔“ ایک جگہ عمل کی تعلیم
 نہایت ہی پر زور انداز میں کی ہے:
 ہے یاد مجھے نکتہ سلمان خوشی آہنگ
 چیتے کا جگر چاہیے شاہین کا جھبہ
 دنیا نہیں مردان جفاکش کے لئے تنگ
 جی سکتے ہیں بے روشنی و انش و فرہنگ

کہ بیل و طاؤس کی تقلید سے تو بہ بیل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ
اقبال نے قریب قریب ہر چیز کو نئے معنی پہنا دیے۔ فقر کو نئے انداز سے
پیش کیا۔ اسلام میں فقر کے دو معنی ہیں۔ حدیث میں ہے ”الفقر مواء الوجه
فی الدارین“ یعنی فقیروں کی وجہ سے دونوں جہاں میں منہ کالا ہوتا ہے۔ دوسری
جگہ ہے ”کاد الفقر ان یكون کفراً“ یعنی فقر انسان کو کفر سے زیادہ قریب
کر دیتا ہے اور ایک جگہ ہے ”الفقر فخری“ یعنی فقر میرے لیے باعث فخر
ہے۔ فقر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ فقر جس کو سعدی نے بیان کیا ہے:

خداوند روزی بحق مشتغل پر اگندہ روزی پر اگندہ دل

ایک مغربی مفکر کہتا ہے کہ ایک فقر وہ ہے جو خود آدمی اختیار کر لیتا ہے
اور ایک وہ ہے جو اس پر عاید کیا جاتا ہے۔ اقبال نے فقر کو عشق کے ساتھ
ساتھ بیان کرتے ہوئے اس کو اتنا بلند کر دیا ہے کہ شہنشاہیت سے بڑھا
دیا ہے۔ جب کوئی شخص تمام چیزوں سے بے نیاز ہو جاتا ہے تو تمام کائنات
اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ اقبال نے قناعت کے خلاف بھی جہاد کیا ہے۔
اقبال عین فقیروں کو سمجھتا ہے کہ کائنات کی تمام چیزوں کو اپنے میں جذب
کر لیا جائے۔ اقبال کے ہاں فقری بڑی وسیع چیز ہے۔ وہ فقیر سمجھتا ہے حضرت
کو، عمر فاروقؓ کو۔ اس قسم کے شہنشاہی فقیر اس کی نظروں میں تھے۔

خدا جانے لوگ کب سے ابلیس کو برا بھلا کہہ رہے ہیں۔ ایرانیوں کے
مذہب میں تو ابلیس کو برائیوں کا خالق قرار دیا گیا اور اس کا نام ابوسر رکھا۔ یہی ابوسر
ذرا سی صورت بدل کر اسرائیلی مذہب میں داخل ہو گیا اور ہر برائی شیطان کی طرف
منسوب کر دی جاتی ہے۔ لیکن بعض صوفیائے کرام اور بڑے بڑے نکتہ وال
ہمیشہ شیطان کی تعریف کرتے رہتے ہیں۔ اقبال کہتے تھے کہ میں نے ایک مرتبہ
ایک فقیر سے پوچھا کہ تو کس کا مرید ہے اس نے کہا کہ ابلیس کا کیونکہ وہی موحّد
ہے۔ منظور علاج نے ابلیس اور موسیٰ کا مکالمہ لکھا ہے۔ آخر میں موسیٰ شکست

کھا جاتے ہیں۔ بلٹن کا خدا ہی اس کے شیطان کے مقابلے میں ڈھیلیا ڈھالا معلوم ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں رکاوٹوں کا نام شیطان ہے اور رکاوٹوں پر قابو پانے کا نام زندگی ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ ابلیس کو نکال دو تو جہاں کی رونق باقی نہیں رہتی۔ اقبال نے جبریل اور ابلیس کو لڑا دیا ہے اور جبریل کو شکست دلائی ہے:

جبریل: ہمدردیہ کیسا ہے جہانِ رنگ و بو!

ابلیس: سوز و ساز و درد و داغ و جستجو و آئندہ

جبریل: ہر گھڑی افلاک پر رہتی ہے تیری گفتگو

ابلیس: کیا نہیں ممکن کہ تیرا چاک و اس ہو ر فو
آہ اسے جبریل تو واقف نہیں اس راز سے

جبریل: کہ گیا مرست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سہو
کھو دیے انکار سے تو نے مقامات بلند

ابلیس: چشم بزدل میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو
ہے مری جرأت سے مرثت خاک میں ذوقِ نو

جبریل: میرے فتنے بچارے عقل و خسر و کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساعل سے رزمِ جبر و شر

جبریل: کون طوفان کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو
خضر بھی ہے دست و پا الیاس بھی ہے دستِ پا

جبریل: میرے طوفانِ یم یم و یم وریا بہ وریا جو بہ جو
گر کبھی غلوت میں ہو تو پوچھ اللہ سے

جبریل: قصہ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو
میں کھٹکتا ہوں دلِ بزدل میں کھٹنے کی طرح

جبریل: تو فقط اللہ ہو! اللہ ہو! اللہ ہو!

محض ذکر کے ناکافی ہونے کی بابت اقبال نے ایک ایسا لطیف مضمون

پیدا کیا ہے کہ اسلامی سٹریٹجی اس سے بہت کہیں نہیں ملتا۔ قرآن کریم میں ہے
 ”بِسْمِ اللّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ یعنی تمام کائنات خدا
 کی تسبیح میں مصروف ہے۔ اقبالی نے اس سے ایک مضمون پیدا کیا ہے کہ خدا
 کی صرف تسبیح کرنا نباتات اور جمادات کا کام ہے۔ انسان کا کام آسمانوں سے
 اوپر نکل جانا ہے،

وہ مذہب مردانِ خدا داد و خدا مست

یہ مذہب ملا و جمادات و نباتات

دب دس۔ حیدر آباد وکن۔ اقبالی نمبر

جون ۱۹۳۸ء

علامہ اقبال سے میری ملاقات

میں لاہور کے ایک مدرسے میں ابھی ابجد خواں تھا کہ اقبال کا نام کانوں میں پڑنے لگا۔ انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں دور دور سے واعظ اور شاعر، خطیب اور لیڈر جمع ہوتے تھے۔ مولانا ذریا احمد جیسے ادیب اور خطیب اور مولانا علی جیسے شاعر وہاں قوم کو رلاتے، شرماتے اور گرماتے تھے۔ اقبال اس وقت گورنمنٹ کالج لاہور میں پروفیسر تھے۔ وہ اس وقت نوجوان ہوں گے لیکن ہم اپنی کم عمری کی وجہ سے بچپن برس کے شخص کو بھی بزرگ سمجھتے تھے۔ اقبال وہاں بڑی بڑی طویل دس دس بارہ بارہ بندوں کی نظمیں ایک غاص سے میں پڑھتے تھے جو بڑی پُر سوز اور درد انگیز ہوتی تھیں۔ اقبال کی شاعری کا سب سے پہلے ہمیں پڑھنا اور چند سال میں سب کو محسوس ہونے لگا کہ ایک نیا ستارہ شاعری کے افق پر اُبھرا ہے جس کے اندر یہ ممکنات معلوم ہوتے ہیں کہ وہ آگے چل کر مہتاب و آفتاب بن جائے۔ اسی زمانہ میں اور غالباً حمایت اسلام کے ایک جلسے ہی میں علامہ شبی نے یہ پیش گوئی کی تھی کہ جب سما کی اور آزادی کی کہ سبیاں خالی ہوں گی تو لوگ اقبال کو ڈھونڈیں گے۔ اس زمانے میں ان سے میری ذاتی ملاقات بعد از قیاس بات تھی۔ دہلیت جانے سے قبل اور واپسی سے کئی سال بعد تک اقبال انجمن حمایت اسلام میں نقلمیں نہاتے رہے۔ میں نے پورا 'شکوہ' اور 'شمع و شاعر' انھیں مجلسوں میں ان کی زبان فیض ترجمان سے سنا ہے۔ 'شمع و شاعر' انھوں نے اپنی پُر سوز سنے میں پڑھ لی اور 'شکوہ' بغیرے کے بڑے پرجوش اور موثر انداز میں۔ لوگ ان کی سنے کے دلدادہ تھے، شور مچانا شروع کیا کہ سنے سے بڑھے۔ انھوں نے کہا کہ سنے سے بڑھنے کی تعظیم نہیں ہے۔ اس پر ایک بد ذوق وکیل بولے کہ اگرے سے پڑھیں تو میں ایک کثیر رقم انجمن کو چندے میں دوں گا۔ اس پر اقبال کو غصہ آگیا اور

اس شخص کو ڈانٹ دیا کہ تم کو نہیں معلوم کس قسم کے اشعار سے پڑھنے چاہییں اور کس قسم سے سادہ اور موثر طریقے سے۔ مریضی ہر کام کے لیے موزوں نہیں ہوتی۔ یہ دور گذر گیا۔ اقبال ولایت سے واپسی پر بیرٹری کر تے تھے، شاعری کم کرتے تھے، لیکن لوگ ان کی شاعری کے گرد ویرہ ہو چکے تھے۔ کبھی کبھار ان کی کوئی نظم شائع ہوتی تھی تو ارباب ذوق کو محسوس ہوتا تھا کہ ایک بڑی محنت آسمان سے نازل ہوئی ہے۔ ابھی تک اقبال کو پوری طرح یہ احساس نہیں تھا کہ شاعری سے کیا عظیم الشان کام لے سکتا ہوں، اور شاید کسی قدر اس خیال کا اثر باقی تھا جو انہوں نے یورپ کے قیام کے دوران میں اپنے رفیق عبد القادر کے سامنے ظاہر کیا تھا کہ شاعری کے ذوق نے ہماری قوم میں سے جوش و خروش عمل کو زائل کر دیا ہے، اس لیے ارادہ ہے کہ شاعری ترک کر دوں :

مدیر محترم سے کوئی اقبال جا سکے میرا پیغام کہہ دے

جو کام کچھ کر رہی ہیں تو میں انہیں مذاق بخن نہیں بے

اقبال کے بیرٹری کرنے کی کوشش کو ان ایک بڑا افسوس، ایک حادثہ سمجھتا ہوں

اس شخص سے ان کو کوئی خاص لگاؤ نہیں تھا لیکن انہوں نے یہ پیشہ دو و بوجہ سے اختیار

کیا تھا۔ ایک تو چھوٹے پائے کے لیے اور دوسرے اس لیے کہ اس میں ملازمت کے

مقابلہ میں انہیں زیادہ آزاد ہوتا ہے۔ آزادانہ محنتوں ہیں کہ وہ اپنی حکومت کا ماتم نہیں

ہوتا اور مستندہ میٹا رہتا ہے اپنی اختیار کی بات سے۔ لیکن اگر وزیر کا رتبہ ملک

میں اہل کمال کو پوری طرح آزاد نہیں ہوتے و تیار علامہ خود ہی فرماتے ہیں :

وہ چیز نام ہے دنیا میں جس کا آزادی

سنی ضرور ہے دیکھی کہیں نہیں میں نے

میں نے ایک روز عرض کیا : ڈاکٹر صاحب، یہ وکالت کا پیشہ دنیا داری کا پچوڑ

ہے۔ حرص، ہوس، بغض، ظلم، جھوٹ، بہتان۔ عدالتوں کی فضا اس تمام شیطنت

سے اس قدر ہوتی ہے، اس میں انسانوں کے ادنیٰ ترین جذبات کی نف نفسی اور

افرنی ہی ہوتی ہے۔ آپ جیسے جذبات اور افکار کے انسان کے سب سے زیادہ پیشہ کسی طرح بھی موزوں نہیں ہو سکتے۔ فریادیں کہ نہیں آتی ہیں۔ سب سے ایک بڑا فائدہ یہ نکلتا ہے کہ انسان کی ان خیالتوں کو نثر یاں و کلام میں پڑاؤ عمل پیرا ہوتا ہے اور اس کشاف سے گہرا کر روح بنے تابی سے عطا فت کی طرف مگر نہ کرتی ہے۔ جسے خیال ہوا کہ علامہ محض طبیعت کی تسکین کے لیے ہوا زکال رہے ہیں۔ وہ ولی و دناخ، جو اعلیٰ ترین جذبات اور افکار کی آفرینش کا اہل تھا وہ اس جھگڑے میں الجھا رہتا تھا کہ زید اور عمرو دو سر لہیوں میں سے ایک سر میں کو حق بجانب ثابت کیا جائے۔ جس کے آپ کہیں تھے۔ یہ ضرور ہے کہ وہ فضول اور بے بنیاد مقدمے نہیں لیتے تھے۔ ان کو روپے کی ضرورت ضرور تھی لیکن اس کی بے جا ہوس نہیں تھی۔ چنانچہ ایسا بھی ہوتا تھا کہ ایک موکل اصرار کر رہا ہے کہ آپ میرا مقدمہ لے لیں اور معقول نقد معاوضہ محنت بھی پیش کر رہا ہے لیکن وہ اس کو سمجھا سکتے جانتے ہیں کہ بیکو بھائی تمہارے مقدمہ میں کچھ جان نہیں ہے، خواہ مخواہ اپنا روپیہ ضائع مت کرو۔ اور موکل مصر ہے کہ آپ سے کیا، جیتنا ہونا میری قسمت کا معاملہ ہے، آپ اجرت لیجیے اور میری طرف سے پیش ہو جائیے۔ لیکن اقبال کو وہ آمادہ نہ کر سکا اور ناراض ہو کر واپس ہو گیا۔ ان کی اس وکالت کی زندگی کا ایک واقعہ مجھے یاد آگیا جو ایک سبق آموز لطیفہ ہے۔ ایک مولوی صاحب ان کے پاس آیا جا کر کرتے تھے اور کچھ دینیات اور فقہ کے مسائل پر گفتگو کرتے تھے اور کچھ اپنے ورثہ پردہ کے جھگڑے کے متعلق۔ وہ اپنے والد مرحوم کے نز کے سے اپنی بہن کو حصہ شرعی دینا نہیں چاہتے تھے اور انگریزی قانون کا ہمارا ڈھونڈتے تھے۔ پنجاب میں دینداروں کے بڑے بڑے مدعی صوم و صلوات کے پابند لوگ ورثے کے معاملے میں عدالت میں علی الاعلان کھڑے ہو کر کہہ دیتے ہیں کہ ہماری برادری یا ہمارے علاقے میں ورثہ شرعی محمدی کے مطابق تقسیم نہیں ہوتا بلکہ رواج کے مطابق ہوتا ہے اور رواج لڑکیوں کو ورثے میں حصہ نہیں دلاتا۔ اس بارے میں شہادتیں پیش کی جاتی ہیں اور عدالت رواج کے ثابت ہونے پر

رواج کے مطابق فیصلہ کرتی ہے۔ یہ مولوی صاحب اقبالی کو ہمیشہ طعن دیتے تھے کہ تم اس قدر علم دین رکھنے کے باوجود اور اسلام اور اس کے نبی سے اس قدر عشق کا دعویٰ کرنے پر ابھی وار بھی کیوں نہیں کرتے۔ آخر ایک روز تنگ آکر اقبال نے کہا کہ دیکھیے مولوی صاحب علم اور ایمان کے باوجود ہر شخص کے عمل میں کچھ نہ کچھ کمزوری ہوتی ہے۔ آپ کی کمزوری اور غلط فہمی شرع و حرکت یہ ہے کہ آپ بہن کو حصہ نہیں دیتے اور میری کوتاہی یہ ہے کہ میں وار بھی نہ کرتا ہوں لایٹے ہاتھ بڑھائیے، اس وقت ایک معاہدہ ہو پاس کے جس سے آپ کی اور میری کمزوریاں بیک وقت رفع ہو جائیں۔ آپ بہن کو ورثے میں حصہ دے دیے جائیں اور میں وار بھی بڑھاسے لیتا ہوں۔ فیصلہ مولوی صاحب کو بہت نہ ہونی پڑا۔

قبال وکالت ہیں کچھ زیادہ وقت نہ صرف نہیں کرتے تھے، اس کو محض پیٹ پالنے کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ نہ صرف ان کو رٹ میں اپیل کے مقدمے لیتے تھے جن میں درد سہی کم ہوتی ہے اور علم و عقل اور نکتہ دہی سے زیادہ کام لینا پڑتا ہے۔ قند نے بھی بہت جن کو لٹھوڑی قند او میں لیتے تھے۔ اس وجہ سے میرا خیال ہے کہ ان کی وکالت کی آمدنی کبھی ایک ہزار ماہوار سے زیادہ نہ ہوتی۔ وہ طبعاً شاعر اور عالم اور علم دوست شخص تھے، لیکن میں نے ایک بات ان کی زندگی میں دیکھی جو مشاہیر میں سے شاید ہی کسی کی زندگی میں ملے۔ ان کا روزانہ ہر وقت کھلا رہتا تھا۔ اور ہر شخص ان کے پاس ہر وقت بے تکلف چلا آتا تھا۔ ان کے گھر اور ان کی محبت پر حافظ کا یہ شعر صادق آتا ہے:

ہر کہ خواہد گوید و ہر کہ خواہد گوید
گیر و دار و حاجب و دربار و درگاہ

شاعری کی وجہ سے وہ ہر دلعزیز بہت تھے۔ نہ صرف بلال بلال مولوی اور علم دوست لوگوں کو ان سے ملنے کی آرزو رہتی تھی بلکہ ایسے لوگوں کو بھی جو ان کو بڑا شاعر اور صاحب کمال سمجھ کر ان سے ملاقات کو ایک نعمت سمجھتے۔ ان کے پاس مختلف امتحانوں

کے پرچے آتے تھے۔ سال کے بعض مہینوں میں جب بھی میں ان سے ملا تو دیکھا کہ اصل جوابات کی ورق گردانی ہو رہی ہے۔ مجھے ان کے اس مشغلے پر اس وقت افسوس نہیں ہوتا تھا۔ بعد ازاں اب ہوتا ہے کہ غم روزگار اور زندگی کی مجبوریوں نے اس یگانہ عصر کے قیمتی اوقات اور قوتوں کو کن کاموں میں نیکار رکھا تھا۔ اس جوہر ناشناس تمدن کو کیا کہئے جو ایک غیر معمولی صاحبِ کمال کو بھی معمولی سادہ زندگی بسر کرنے کے لیے غم روزگار سے بے نیاز نہ کر سکے۔ اسی وقت اور اسی محنت کو اگر وہ کسی علمی کام یا شاعری میں صرف کر سکتے تو لاتعداد انسان اس سے مستفید اور لطف اندوز ہوتے۔ اس زمانے میں ابھی اردو نشر و نظم لکھنے والے صاحبِ کمال ہونے پر بھی معقول معاوضہ حاصل نہ کر سکتے تھے۔ ایک مرتبہ اقبال نے مجھ سے فرمایا کہ اگر ہماری قوم میں اہل قلم اچھا روزگار پیدا کر کے اطمینان کی زندگی بسر کر سکتے تو میں اس کے سوا کوئی اور کام نہ کرتا۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب اقبال ایک اچھے شاعر کی حیثیت سے تو مشہور تھے لیکن ابھی تمام قوم کے دل و دماغ پر ان کا قبضہ نہیں ہوا تھا اور معقول قیمت پر اردو کتابیں خریدنے کا سہا ج نہیں تھا۔ مولانا شبلی حسی مشہور مصنف بھی کوئی علمی کتاب پانچ سو سے زیادہ نہیں چھپواتے تھے۔ عرصے سے احبابِ مقرر تھے کہ اپنا مجموعہ کلام چھپواؤ لیکن وہ سن کر ٹال دیتے تھے۔ اس بارے میں یہاں تک ٹال مٹول ہوئی کہ حیدر آباد میں ایک صاحب نے اخباروں اور رسالوں سے ان کی تمام مطبوعہ نظمیں جمع کر کے، ان کی اجازت کے بغیر اور بغیر ان کو خبر کیے، ایک مجموعہ چھپوا کر فروخت کرنا شروع کر دیا جس سے وہ بہت برہم ہوئے۔ کوئی اچھا شاعر اپنے مختلف زمانوں کا کلام جوں جوں شائع کرنا نہیں چاہتا بعض نظموں کے متعلق وہ چاہتے ہیں کہ دنیا انہیں فراموش کر دے۔ بعض اشعار میں رد و بدل کرتے ہیں، کہیں کچھ مٹاتا ہے، کہیں اضافہ کرتا ہے۔ کچھ نہ پوچھیے کہ ان صاحب نے کیا غضب کیا اور اقبال کو ان پر کس قدر غصہ آیا۔

اقبال نے سب سے پہلے امرار خودی کو اپنے صرفے سے طبع کرایا اور صرف

پانچ سو نسخے چھپوائے۔ ان میں سے بہت سے نسخے دوست احباب نے ایک لیے۔ جن طبقوں کو وہ اس ٹیکمانہ شاعری کے سمجھنے اور لطف اٹھانے کا اہل سمجھتے تھے ان کو خود بھی ایک نسخہ تحفہً عنایت فرما دیتے تھے۔ میں اس زمانے میں ایم۔ اے میں فلسفہ پڑھتا تھا اور جب کبھی موقع ملتا فیض صحبت کے لیے ان کی خدمت میں حاضر ہو جاتا تھا۔ اپنے منشی طاہر دین کو بلایا اور کہا کہ ان کو ایک نسخہ دے دو لیکن ان سے قیمت نہ لینا۔ فرمانے لگے کہ ہمارے زمانے کے امر کی کتب بینی کا شوق ملاحظہ ہو، میرے ایک دوست نے اسرار خودی کا ایک نسخہ، ایک بڑے دولت مند نواب صاحب کے پاس بیچا دیا۔ نواب صاحب کے ایک بٹے بھائی بھی ہیں۔ مجھے خبر ملی ہے کہ وہ دونوں نواب آپس میں اس ایک نسخے پر جھگڑا رہے ہیں کہ یہ کس کا ہے میرا ہے یا تمہارا، لیکن اتنی ہمت نہیں ہوتی کہ ایک روپیہ خرچ کر کے دوسرا نسخہ خرید لیں۔

اسی طرح ایک روز ناقد ری عالم کی شکایت کرنے لگے۔ میں نے اپنی عمر میں دو تین مرتبہ سے زیادہ کسی قلمی یا قضا حاکم فقرہ ان کی زبان سے نہیں سنا۔ اپنے آپ کو بڑا بنانا اور بتانا ان کی سیرت کا جزو نہیں تھا۔ کہنے لگے کہ دیکھو زمانے زمانے کا فرق ہے، فیضی کو اکبر مل گیا جس سے فیضی کے کمال نے بھی پرورش پائی اور شہرت دوام بھی حاصل کی، فیضی کے پاس کیا تھا جو میرے پاس نہیں ہے؟ لیکن زمانہ پٹا کھا گیا ہے۔ اس زمانے میں ان کے دل میں یہ خیال پیدا ہو رہا تھا کہ میں اپنے افکار اور اپنی شاعری کی قوت سے قوم کے دل و دماغ میں انقلاب پیدا کر سکتا ہوں۔ یورپ میں کمی ہوئی دو نظموں میں یہ دو شعرا اس احساس کے شائبہ ہیں:

میں ظلمت شب میں سے کے بکلوں کا اپنے درمائدہ کارواں کو
مشرق شاں ہو گی آہ میہی، نفس میرا شعبہ بار ہو گا
زمانہ دیکھنے کا جب دے دے غشاٹھے کا گفتگو کا
مری خوشی نہیں ہے گویا مزار ہے حرف آرزو کا

اسی مضمون کے وہ اشعار بھی ہیں جن میں انھوں نے اپنے رفیق عبدالقادر کو مخاطب کیا ہے:

اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افقِ غاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں
ضمیمہ کی طرح جنہیں بزمِ گہ عالم میں
خود جلیں دیدہ اغیار کو مینا کر دیں

اقبال کی گفتگو میں یہ خوبی تھی کہ ہر قسم کا شخص ان سے ملتا تھا اور وہ ہر شخص سے اس شخص کے مذاق کی بات کرتے تھے۔ وہ کافر کے کفر سے، ملحد کے ملحد سے، متقی کے تقویٰ سے اور گنہگار کی گنہگاری سے اور رند کی رندی سے براہِ راست واقف تھے اور ہر صنف سے جب وہ بات کرتے تھے تو سننے والے کو یہ احساس نہیں ہوتا تھا کہ سنی سنائی باتیں کر رہا ہے اور ان کی اصلیت سے واقف نہیں، اس لیے ان کی گفتگو کبھی بے معنی اور پھپکی نہیں ہوتی تھی، اور ایک بڑی خوبی ان میں یہ تھی کہ ان میں تصنیع کا نام و نشان نہیں تھا۔ ان کو یہ خواہش نہیں تھی کہ لوگ مجھے خواہ مخواہ متقی یا صوفی سمجھیں تصوف کی باتیں صوفیائے کرام کی طرح کرتے تھے لیکن کبھی کسی کو ذلیل کرنے کے لیے اس کی ہنسی نہیں اڑاتے تھے۔ چونکہ وہ خود ظرافت پسند تھے اس لیے ان کے بے تکلف ہم نشین بھی ان سے ہنسی مذاق کی باتیں کرتے تھے۔ میرے سامنے کی بات ہے لاہور کے ایک حکیم صاحب کبھی بھی ان کے ہاں آ بیٹھتے تھے۔ وہ ذرا رند شرب تھے۔ اربابِ نثار کے کوٹھوں پر بھی نظر آتے تھے۔ اقبال نے ہنسی کر پوچھا: ”فرمایا یہ حکیم صاحب! آج کل اس طبقے میں کس کس کے ہاں آنا جانا ہے؟“ حکیم صاحب بوسے: ”جی کہاں! اب تو بس ہمیں آتا ہوں۔“

بعض اوقات علمی باتوں میں بھی ان کا انداز بیان ظریفانہ ہوتا تھا۔ ایک روز فرمانے لگے: ”دو چیزیں خاص انگریزوں کی ایجاد ہیں: جن میں ایک ہے پے انک گیٹ یعنی وہ میہان جس سے آپے کھانے کی قیمت وصول کی جاسکتی ہے لیکن اس کے باوجود

میشان کھائے، اور دوسرے دیانتداری بہترین مذہب و مصلحت ہے۔ اور قومیں تو دیانتداری کو دین و ایمان اور اخلاق اور تزکیہ نفس کے ساتھ وابستہ کرتی رہیں لیکن اس قوم نے اس کو بطور پالیسی کے اختیار کرنے کی تقین کی۔ اسی طرح فرمایا کہ لوٹ، جبر، ظلم، ناجائز مطالبے، یہ سب کچھ پہلی جابرانہ اور بے آئین حکومتوں میں بھی تھا اور موجودہ آئینی حکومتوں میں بھی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اب حکومتیں یہ کرتی ہیں کہ جو کچھ کرنا ہو اسے پہلے لکھ لو اور اس کا نام رکھو مضابطہ اور قانون اور پھر جو جی چاہے کرو، بس اپنے ہر فعل میں کسی قانون اور مضابطہ کا حوالہ دے کر اس کو جائز بنا لو۔ بس لکھ لینا اور بغیر لکھے کرنا: اصل فرق یہی ہے۔

اقبال کے ایک دوست بہت سیاء فام تھے اور اقبال ان کی رنگت پر ہمیشہ طبع آزمائی کرتے رہتے تھے۔ یہ صاحب نائٹ یعنی سر ہو گئے۔ اقبال نے کہا: ”انگریزوں نے تم کو صحیح خطاب دیا ہے۔ لیکن خطاب کیسے محض تمہاری حقیقت بیان کر رہی ہے۔ تم پہلے بھی نائٹ یعنی شب سیاء ہی تھے۔“ اسی طرح یہ صاحب ایک انگریزی ڈنر میں جس میں اقبال بھی تھے سیاء سوٹ اور سیاء موزے اور بوٹ پہنے ہوئے آئے۔ جو رنگ جسم کا تھا وہی لباس کا۔ اقبال نے بڑے تعجب سے ان کو دیکھ کر کہا کہ ارے تمہیں یہ کیا ہو گیا کہ تم برہمنہ ہی اس دعوت میں چلے آئے۔ میرا خیال ہے کہ اگر کوئی شخص اقبال کے لطیفے اس کے ہم نشینوں سے بوجھ بوجھ کر جمع کرے تو ظرافت کا ایک دلچسپ مجموعہ بن جائے۔

میرا بھی عزم کر چکا ہوں کہ ان کا گھر ہمیشہ ہر شخص کے لیے کھلا رہتا تھا۔ بظاہر یہ تقسیم اوقات معلوم ہوتی ہے۔ بعض لوگوں کے دل میں خیال پیدا ہو گا کہ یہ شخص مطالعہ کب کرتا تھا، بڑے بڑے مسائل کے متعلق سوچتا کب تھا اور ہر کس و ناکس کو نیوں اجازت عام تھی کہ جب تک چاہے اس کے پاس بیٹھ کر اس کا وقت ضائع کرے۔ میں نے تو کبھی یہ سوال ان سے نہیں کیا۔ شاید اس لیے کہ میں خود ان کا وقت ضائع کر سنے والوں میں تھا۔ بعض اور لوگوں نے ان سے کہا تو جواب دیا کہ میرا وقت ضائع نہیں ہوتا۔

رنگ رنگ کے لوگ میرے پاس آتے ہیں اور طرح طرح کی باتیں کرتے ہیں۔ یہ بھی براہ راست نوع انسان کے مطالعے کا ایک ذریعہ ہے۔ اصل مطالعہ انسانی فطرت کا مطالعہ ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی تھی جو میں نے ان کی صحبت میں محسوس کی کہ خواہ کوئی شخص بھی ان کے پاس بیٹھا ہو اور کوئی بات بھی کر رہا ہو ان کے چہرے سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ کچھ سوچ رہے ہیں۔ سنسنے والے کی بات بھی سن رہے ہیں اور خود سوچتے بھی جاتے ہیں۔ باتیں کرنے والے کو یہ وہم و گمان بھی نہ ہوتا تھا کہ اس وقت کیا عجیب و غریب مضمنا میں اقبال کے ذہن میں پیدا ہو رہے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اقبال جس محفل میں بھی ہوتے تھے وہ باہمہ اور سب سے ہوتے تھے۔ سب کے ساتھ بھی ہیں اور سب سے الگ بھی۔ رقص و سرود کی محفل میں بیٹھے ہیں، سب لوگ گانے سے لطف اٹھا رہے ہیں اور اٹھکھیلیاں کر رہے ہیں، اور اصرار و صبر کی چھوڑ بھار ہو رہی ہے لیکن ایک ایک اقبال کی طرف جو دیکھا تو کمال رقت سے ان کی آنکھوں میں سے آنسو ٹپک رہے ہیں۔ سب دنگ ہو دو سر دلی کے لیے نشہ اندوہ رہا تھا وہ اس شخص کو خدا جانے کس سوز و گداز کے عالم میں پہنچا دیتا تھا۔ اقبال کے بعض ہم نشین اس کے انداز طبیعت کو سمجھ گئے تھے۔ باتیں ہو رہی ہیں، آنکھوں نے دیکھا کہ اقبال خاموش ہے اور ایک خاص قسم کی کیفیت اس کے چہرے سے نمودار ہے۔ وہ سمجھ جاتے کہ اشعار نازلی ہو رہے ہیں۔ چنانچہ وہ کچھ عرصے کے لیے اقبال کو اس کیفیت میں پھوڑ دیتے تھے۔ اس کے بعد ان کو معلوم ہوتا کہ مقدس لاجواب نظم ہم سے باتیں کرنے کے دوران میں ہی اس پر نازل ہوئی۔ اس سے آپ اندازہ کر لیجئے کہ اقبال کے لیے کوئی صحبت بھی تفصیح و قاطات کا موجب نہیں بن سکتی تھی۔

ایسی طبیعت بھی خدا کی کیا بڑی نعمت ہے جس کو جلوت میں بھی خلوت حاصل ہو۔ یہ صوفیاء کے ”وست بھار و دل بیار“ والا معاملہ ہے۔ یہ لوگ انسانوں کے ساتھ اسی طرح رہتے ہیں جس طرح بطخ پانی میں۔ چاروں طرف سے پانی کے تھپیرے پڑ رہے ہیں لیکن پر خشک کے خشک ہیں۔

(اقبال ریویو سکاچی - جنوری ۱۹۶۶ء)

اقبال کا تصورِ الہ

مشہور صوفی منکر محمد بن عبدین ابن عربی نے خدا کے متعلق کہا تھا کہ اس کا وجود ایک حقیقتِ نفس الامری تو ہے جو حسیّتِ تعریف میں نہیں آ سکتی لیکن ہر شخص اس کا تصور اپنے طور پر کرتا ہے۔ ان حقیقی اور تصور کی ہستیوں میں بہت کچھ مشابہت بھی ہے اور فرق بھی۔ اگر حق تعالیٰ اپنے آپ کو ہم سب پر آشکار کر دے تو بھی ہم اس کی تشریح اپنی ذہنی اور اخلاقی اہلیت ہی کے مطابق کریں گے۔ اگر دو آدمی خدا کے متعلق گفتگو کر رہے ہوں تو وہ بالاکثر ایک ہی لفظ کو متنوع بلکہ مختلف معنوں میں استعمال کرتے نظر آئیں گے۔ ایک یہ صا سادہ کہان خدا میں حکیم افسلاطون یا بیگل جیسے فلسفی سے بالکل مختلف طور پر اعتقاد رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس انداز سے کوئی عارف ایک حسیّتِ تعریف سے باہر، غیر محدود ہستی کا جو زمان و مکان کے حدود اور معروض و موضوع سے بالا ہو، تصور کرے گا، اسے ایک عامی سے تصور سے کوئی مناسبت نہیں ہو سکتی۔ جو اسے بالکل اپنے جیسے شخصیت خیال کرے گا۔

اسلام میں خدا کے لیے بہت سے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ مثلاً مشیت، قوت، امانہ، حکمت، نافذِ نظامِ اخلاق، محب، محبوب، جمال، حقیقت، خیر، مبدء و معاد، حیارت، خالق اور رب وغیرہ۔ قرآن کریم کے مطابق ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ یعنی اللہ تعالیٰ کے اعلیٰ ترین نام ہیں یا فلسفہ کی اصطلاح میں وہ تمام حقیقی قدروں کا مرجع و مآب ہے، جن کا وارد مدار اور ضمانت اس کی ذات پر ہے۔ حقیقتِ آخری، واحد اور لایتنجزی ہے۔ لیکن اس کے متعدد پہلو ہیں، اور ہر شخص ان سے اپنے طور پر متاثر ہوتا ہے۔

بعض شعرا نے خدا کا تصور کائناتی شاعر کے طور پر کیا ہے۔ چنانچہ براؤننگ

کا قول ہے کہ خدا سب سے اچھا شاعر ہے اور دنیائے رنگ و بو اسی کی نواسے
سرمدی ہے۔ یا جیسا کہ ولیم وائٹسن نے کہا ہے ”خدا اپنی مسندِ جلال پر بزرگ ترین
شاعر ہے اور اس کی نوابہ تمام کائنات حرکت کرتی ہے۔“
اسطرح بعض فلسفیوں نے اس کا تصور ایک ”خود فکر خیال“ کے طور پر کیا
ہے جس کا موضوع اسی کی اپنی ذات ہے۔ یا اسپینوزا کی طرح اس کا تصور ذات
محضہ کے طور پر کیا ہے جو ہر اور صفات و شیوں کی مقوم ہے۔
دیگر مفکرین مثلاً نونہاٹو نیوں اور ویدانتیوں نے اسے صفات سے بالکل معرّا
کر کے ذاتِ محض بنا دیا ہے جس کا ہونے سے کوئی تعلق نہیں۔ یعنی وہ ایک سکونی مطلق
ہے جس کا حرکت ایک فریبِ نظر ہے۔

مشہور مذہبی ماہر نفس ولیم جیمز اس خدا کا ذکر کرتا ہے جو ہر میت خوردوں اور
بوس خوردوں کا خدا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اکثر لوگوں کا خدا ایک عدالت سے زیادہ
حیثیت نہیں رکھتا جس میں وہ اپنی دنیاوی ناکامیوں کے بارے میں رائے عامہ
کے خلاف اپیل کر سکیں۔

تکیم فیشا غورث اور افلاطون دونوں نے خدا کا تصور ایک نندس کے طور پر کیا
ہے جس سے ایڈنگٹن جیسے بعض جدید سائنسی مفکر بہت متاثر ہوئے ہیں۔ ایک جرمن
صوفی نے جس کا نام ہشکل ادا کیا جاسکتا ہے، اس کا تصور یوں کیا ہے کہ ”خدا ایک
بے الفاظ آواز ہے جو دل کی گہرائیوں سے نکلتی ہے۔“

ہیولاک ایس نے اپنی کتاب IMPRESSIONS AND COMMENTS
میں اس تصور کی تحسین کرتے ہوئے اس کو خدا کے متعلق آخری حرف قرار دیا ہے۔
اس سے ظاہر ہے کہ ابن عربی کا خیال کس قدر صحیح تھا یا جیسا کہ رومی نے کہا ہے:
گر بدیدے حسن حیواں شاہ را گا و خردیدے ہمیں اللہ را

ایمرسن نے جو ”نفس کل“ کا نہ بدست حامی تھا، رومی کے خیال کو ذرا زیادہ
مزاحیہ رنگ میں کھول کر بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آدم خورد خدا کا تصور آدم خوردوں

کی شکل میں کریں گے۔ صلیبی مبارز ایک صلیبی جنگ جو کی شکل میں اور سو واگر، سو واگر کی شکل میں۔“

اقبال کا تصور الہیہ بھی لازمی طور پر ان کے تصور حقیقت و شخصیت کا آئینہ دار ہے۔ ان میں ایک شاعر کا تخیل، ایک عارف کی بہیرت، منطقیت و اندیشہ فیوں کی بحث و نظر اور ایک مصلح کا ذوق و شوق جمع ہو گیا تھا۔ ان کے حقیقت اخروی کے تصور میں جسے وہ اللہ قرار دیتے ہیں، یہ سب رجحانات کم یا زیادہ شدت کے ساتھ نمایاں ہیں۔ اقبال زیادہ تر ایک مفکر اور شعور ذات کے مبلغ تھے۔ وہ خدا کا تصور ایک لامحدود ”اتحاد“ ایک کائناتی خودی، ایک ہستی مافوق، ایک تخلیقی عزم و طاقت اور لامتناہی ممکنات رکھنے والے فرد کے طور پر کرتے ہیں۔ وہ خود ایک لامحدود انسان ہے اس لیے اپنا اظہار لاقداد و انانوں کی تخلیق سے کرتا ہے۔ جو خدا کی دائمی طور پر تخلیقی سرکھیت میں زندہ رہتے اور اس میں نقل و حرکت کرتے ہیں۔ چونکہ خدا آزاد ہے اس لیے ہر فرد کا جو ہر خاص بھی آزادی ہے، اور ایک عظیم خالق کے جذبہ تخلیق میں شامل ہو کر اس کے لیے مقدر ہے۔

اقبال کے فکر کی ایک لازمی خصوصیت یہ ہے کہ وہ خدا کا تصور اولاً بحیثیت ”ارادہ“ اور ثانیاً بطور ”خیال“ کرتے ہیں۔ ارادہ اصل چیز ہے اور خیال اس سے ماخوذ۔ اس لحاظ سے اقبال کا فکر بڑا غیر رسمی ہے اور ان لوگوں کے لیے بڑی پونہ و سینے والی چیز ہے جو یہ خیال کرتے ہیں کہ خدا ایک خاص وقت میں خالق بنا اور اس نے مقرر کیا کہ کون سے اہلک تمام سواوٹ کا تصور ان کے تمام جزئیات کے ساتھ کریں۔ جس سے ہر جاندار اور سبے جان چیز کی تقدیر ہمیشہ کے لیے مقرر ہو گئی اور تخلیق اپنے آپ کو صرف ان پیرایوں میں ظاہر کرتی ہے جو ضمیر حق میں اپنی اٹل سکونی و اقصیت کے ساتھ افلاطون کے اعیان ثابۃ کی طرح جاگزین ہیں۔ اقبال ضمیر الہی میں ایسے مکمل و مفصل پیرایوں کی موجودگی کے منکر ہیں۔ امثال ذات باری کے تخلیقی جذبہ میں صرف بانقہ موجود ہیں۔ اس کی مثال وہ ایک بڑے

تابعدہ کے فیضان میں تلاش کرتے ہیں، خواہ شاعر ہو یا پیغمبر یا سائنسدان۔ ایک خیال جو فیضان سے ابھرتا ہے، بے انتہا امکانات سے ملبہ ہوتا ہے۔ لیکن اس کے مختلف مضمرات اور موارد صرف وقت کے تخلیق سیلان ہی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ بیشتر مسلم فلسفیوں اور ماہرین دینیات نے خدا کے مکمل طور پر پیش دہاں ہونے کو حقیقی، فی البدیہہ تخلیق کے مقابلے میں محفوظ و مصدق رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے نزدیک خدا اولاً خالق ہے۔ لیکن ایک ایسا خالق جو پہلے ہی سے مقرر کردہ نقشے کے مطابق تخلیق کرے وہ صحیح معنوں میں خالق نہیں رہتا۔

اقبال نے تخلیق کے علاوہ جس دوسری صفت پر زور دیا ہے وہ خودی، انفرادیت یا شخصیت ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلم مفکروں اور مصوفیوں نے نوسطاطونی اور ویدانتی مفکروں کی راہ اختیار کر لی تھی جس کا نتیجہ ہمہ اوست ہے۔ یہ ایک ایسا تصور ہے جس میں ایک ہر جگہ دائر و سائر ہستی شخصیت کی صفات پر غالب آجاتی ہے۔ چنانچہ بعض مسلم مفکروں نے آیات قرآنی کی تشریح ہمہ لہوئی رنگ میں کی۔ مثلاً یہ آیت لیجے: **هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**، یا پھر یہ نہایت ہی دل نشین آیت لیجے: **اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ**۔ الخ اقبال اس کی تشریح الہی تغرد اور خودی کے تصور کی روشنی میں کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں: ”بے شک ابتدائی جملے سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ خدا کے تصور بہ حیثیت فرد سے گریز ہے۔ لیکن جب ہم باقی آیت کی روشنی میں تمثیل کی جاں ڈھال کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس سے بالکل برعکس احساس پیدا ہوتا ہے۔ جس طرح تمثیل کو ایک خاص شکل میں ڈھالا گیا ہے اس سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ روشنی کو پہلے شیشے میں منبذوی کر کے جو ایک واضح اور پوری طرح متعین ستارہ سے ملتا جلتا ہے، ایک عالمگیر مبہم نفس کل کا تصور بالکل خارج کر دیا گیا ہے۔“

اقبال کی رائے میں یہودی، مسیحی اور اسلامی صحائف میں ذاتِ باری کو جو

نور سے تشبیہ دی گئی ہے اس کی اب نئے سرے سے تشریح کرنی چاہیے۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ تفرد سے بعض اذیان میں تحدید و تعین کا احساس پیدا ہو گا اس لیے اس کا ازالہ کرنے کے لیے یہ واضح کرتے ہیں کہ کس طرح لا انتہا تخلیقی قوت کا تفرد اپنے اظہارات یا اپنے مخصوص اناؤں کو پوری پوری آزادی دینے سے کسی طرح محدود نہیں ہو سکتا۔ وہ فرماتے ہیں کہ تعین محض ایک زمانی و مکانی تصور ہے۔ اشیا ایک دوسرے کو زمان و مکان ہی میں محدود کرتی ہیں۔ ذات احدیت زمانی و مکانی اعتبار سے معین یا لا انتہا نہیں۔ یہ خصوصیات یا انواع مکان و زمان میں ممکن اشیا اور حوادث ہی پر حاوی ہیں۔ انائے مطلق کا لا انتہا ہونا و حقیقت اس کی تخلیقی اہلیتوں کے لامحدود ہونے سے عبارت ہے، جن کا اظہار جزوی طور پر ہماری اپنی کائنات میں ہوا ہے۔ بالفاظ دیگر ذات باری کا لا انتہا ہونا کیفیت کے اعتبار سے ہے، کمیت کے اعتبار سے نہیں۔ اس سے لامحدود سلسلے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن وہ خود ان میں محدود نہیں۔ خالق اور اس کی آفرینش کے متعلق اقبال کا تصور و حقیقت ایک ہی تصور کے دو رخ ہیں۔ چونکہ خدا مسلسل تخلیق کرتا رہتا ہے اس لیے اس کی آفرینش یا کائنات ایک ایسا واقعہ نہیں جو ہمیشہ کے لیے طے ہو گیا ہے۔

حقیقت ایک عمل ہے واقعہ نہیں۔ خدا انائے مطلق ہے، جس کی سرشت تخلیق ہے۔ انائے مطلق سے صرف انا ہی پیدا ہوتے ہیں۔ خدا اشیا تخلیق نہیں کرتا بلکہ افراد یا انا تخلیق کرتا ہے۔ الہی قوت کا ہر ذرہ خواہ وہ درجہ حیات میں کتنا ہی اونے کیوں نہ ہو، ایک انا ہے۔ اقبال کی رائے میں مدارج حیات تمام تر خودی کے درجات ترقی ہیں اور بس۔ ان کے اپنے الفاظ میں "حیات کے تمام سرگم میں خودی کی نوا بتدریج بلند ہوتی جاتی ہے تا آنکہ اس کا زیر ویم انسان میں اپنے درجہ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔"

اقبال نے اشعاروں کی دنیا سے "جواہر" کو ایک روحانی کثرت میں تبدیل

کہ ویسا ہے۔ اس سے وہی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو لائبنیز کے واحدوں سے
 رونما ہوتی ہے، یا رومی اور غالب جیسے صوفی شعرا کے ہاں دکھائی دیتی ہے،
 جنہوں نے از ذرہ تا بہ مہر کائنات کا تصور ایک انا کے طور پر کیا، اور مادہ کو
 اس کی سرگرمیوں کا خارجی پہلو قرار دیا۔ یا جیسا کہ میر درد نے ارواح کو شیشوں
 سے تشبیہ دے کر کہا تھا کہ:

سختی سے نہ رکھ قدم تو زنا آہستہ گزریاں کہار
 ہر رنگ و کانِ شیشہ گر ہے

اقبال کے نزدیک خدا ایک سکونی اصلیت نہیں بلکہ ایک حرکی سیلان ہے،
 اور اس کے تمام مظاہر اور مخلوقات اس لیے ہیں کہ وہ بھی اپنے طور پر تخلیق کریں۔
 وہ پورے خلوص سے یقین رکھتے تھے کہ قرآن کا تصور الہیت یہی ہے اور
 مشہور حدیث قدسی "لا تسبوا الدھو" ہمیں تخلیقی دوران کا وہ حرکی تصور
 مہیا کرتی ہے جس پر برگاں نے اپنے مابعد الطبیعیات کی شاندار عمارت تعمیر
 کی تھی۔ (ترجمہ)

(ماونو۔ کراچی۔ اپریل ۱۹۵۳ء)

اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم

عشق کا مفہوم جو عالم و جاہل، پیر و جوان، عارف و غافل ایک لحاظ سے سب پر واضح معلوم ہوتا ہے، جب اس کا تعین اور اس کی تحدید چاہیں تو سب سے زیادہ مبہم ہو جاتا ہے۔ انسانوں کے ماں اس کے متعلق جس قدر تصورات ہیں وہ ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں اور ایک دوسرے کی نقیض معلوم ہوتے ہیں۔ جو فساد و خوردون گندم سے پیدا ہوتا ہے اس کو بھی عشق کہتے ہیں، شباب میں جب خون شراب بن جاتا ہے تو اس کا رشتہ بھی عشق ہے۔ کہیں یہ خود ایک آزار اور درد لاوا ہے۔ اور کہیں جسمانی اور روحانی تمام بیماریوں کے لیے اخطا طون و جالینوس۔ کہیں یہ زندگی میں سب سے زیادہ انہماک پیدا کرنے والا شغل ہے اور کہیں بے کاروں کا ایک دلچسپ مشغلہ ہے۔ کہیں یہ حقیقی ہے اور کہیں مجازی۔

عشق حقیقی است مجازی مگیر
اسی دم شیر است باز می مگیر
کہیں یہ قوموں کی تخلیق اور تعمیر کرتا ہے اور کہیں افراد اور قوم کی تخریب۔ بقول حالی:
اسے عشق تو نے اکثر قوموں کو کھلے چھوڑا

جس گھر سے سر اٹھایا اس کو پھٹا کے پھوڑا
یہ ہے غزل کا مطلع، بڑے مقلع یہ ہے کہ حالی جیسا زاہد و عاقل اور قوم کی از سر نو تعمیر کرنے والا بھی اس سے نہیں بچتا اور اس زخم خوردگی سے پشیمان بھی معلوم نہیں ہوتا:
اک دسترس سے تیر کی حالی بچا ہوا تھا

اس لئے بھی دل پہ تو نے چرکا لگا کے چھوڑا
ایسی جامع اضداد چیز کو کسی منطقی تحدید کے دائرے کے اندر کیسے لائیں۔ جس کے اندر بے سرو سامان ہونا سب سے زیادہ ثروت شعار ہو۔ جہاں ہمارے بھی جیت کا مزا ہو۔

جہاں وصال کا طالب وصال سے گریزاں اور ہجر کا شا کی فراق سے بھی لذت اندوز ہو،
 شبِ فراق بہ از روز عید می گزرو کہ آشنا بہ تنہائے آشنا خفت است
 جہاں کھو دینا پالینا ہو، جہاں عجز باعث افتخار ہو، جہاں نکل کے ساتھ خار میں بھی
 حسن جلوہ افروز ہو، جہاں انسان الم سے لذت اندوز ہو، جس کے نیش میں نوش
 ہو، جہاں انسان کبھی دوسرے کا خریدار اور کبھی خود فروش ہو اور خود فراموش ہو، جہاں
 مستی ہو شیاری کھلائے، اور بے ہوشی اصل ہوش ہو۔ جو کہیں نار ہو اور کہیں نور،
 کہیں دور ہو اور کہیں سرور۔ جہاں مطلوب قریب سے قریب ہو اور دور سے
 دور۔ ہزار طرح کی متضاد کیفیتیں اور لفظ فقط ایک۔ عقلاً اس کی شرح کس قدر
 محال ہے۔

حقل در شتر حش چو خور کل بجفت شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت
 گرچہ تفسیر بیاں روشن گراست لیک عشق بے زباں روشن تراست
 زبان کی کم مائگی سب سے زیادہ عشق ہی کی تعریف میں نمایاں ہوتی ہے۔ انسانی
 نفس کو زندگی کے ہزار کرشمے دامن پکڑ کر اپنی طرف کھینچتے ہیں۔ یہ کرشمہ الگ ہے
 اور اس کی کشش کی کیفیت الگ۔ لیکن لفظ سب کے لیے ایک۔ محبت یا عشق
 ماں کی مامتا بھی محبت اور بچے کا ماں سے لیٹنا بھی محبت۔ یہ دو الگ کیفیتیں ہیں
 لیکن نام ایک ہے۔ شباب میں غیر جنس کی کشش بھی عشق امدہم جنس سے لگاؤ
 بھی عشق۔ آزاد کی اور مدد جیسے فہر و تصورات کا وہ جذبہ جس کی بدولت عاشق
 شہید ہونے پر آمادہ ہو وہ بھی عشق کہلاتا ہے۔ وہ کیفیت جس سے تمام زندگی
 نور و ظہور سے مستنیر ہو جائے وہ بھی عشق اور جہاں سیاہ گیسوؤں کے تصور میں
 حیات ایک لامتناہی شب و بچور بن جائے وہ بھی عشق۔ جس کیفیت سے زندگی
 میں سکوت و سکون و سرور پیدا ہوتا ہے وہ بھی عشق کہلاتی ہے اور جہاں زندگی
 کا چراغ بے ضیا ہونے لگتا ہے وہ بھی عشق کی ہی کیفیت بیان کی جاتی ہے:
 شام سے کچھ بکھاسا رہتا ہے دل ہوا ہے چراغ مفلس کا

یا بقول غالب :

ہو صبح من دنیا ہی بشام مانند است چہ گویت کہ ز شب چند رفت یا چند است

ظلمت کہے میں میرے شبِ غم کا جوش ہے

اک شمع ہے دلیلِ کھر، سو خوش ہے

تمام دنیا کے ہوس پرستوں اور سراپا۔ سے معشوق۔ کے ہر عضو پر کہ دیدہ ہوئے

و اسے شاعروں نے کبھی اپنی ہوس کو ہوس نہیں کہا اور ہمیشہ اس کے لیے عشق ہی

کو لفظ استعمال کیا۔ اس لیے یہ مضمون اور بھی زیادہ ابھڑ گیا اور مجاز و حقیقت

کی سرحدیں دھندلی اور مبہم ہو گئیں۔ سرمد جیسا صوفی لاکھ احتجاج کرے :

سرمد غم عشق بواہوس راند مہند

سوزِ دل پر دانہ لگس راند مہند

لیکن کون بواہوس ہے جو اپنی ہوس کو عشق کہنے سے باز آجائے گا۔ کہیں عشق عقل

کا قوام اور اس سے ہم آغوش ہے اور کہیں اس کا حریف اور متقابل۔ کہیں علم عشق

کا مصدر ہے اور کہیں عشق علم کا منبع۔ اور کہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علم اور عشق

کی کائناتیں ہی ایک دوسرے سے الگ ہیں اور ایک عالم کی زبان دوسرے

عالم میں قابلِ فہم ہی نہیں۔ عشق کی اقسام، اس کے متعلق تصورات و تاثرات کا

تنوع اگر تسلیم بند کیا جائے تو اس کی گونا گونی اور بوقلمونی کی کوئی حد نہ ہو۔ ہزار ہا دقتیں

ہو جائیں لیکن بات وہیں کی وہیں رہے۔ ایسے قصہ مختصر کریں اور اقبال کی طرف متوجہ

ہوں۔

عام شاعروں کا مضمون عشق مجازی ہے جسے بڑا دل کش اور دل سوز قغزل پیدا

کیا ہے۔ شوقِ وصال، غمِ ہجرال، سوز و گداز، آوارگی جنوں، رسوائی، دن میں زندگی

کی ہر چیز سے بیزاری، رات میں شب بیداری اور اختر شہری۔ نہ کھانا اور نہ سونا،

تفاؤل اور بے پروائی کا رونا۔ آنسو بہانا اور آنسو پینا۔ زندگی میں الحیات و المات

نہ پوری طرح مرنا نہ اچھی طرح جینا۔ شکوہ قہر، نارسائی تذبذب، زلفوں میں

اسیر کا نالہ شب گیر۔ رقیب کا ڈر، رسوائی کا خطر، دل، شاد، معشوق کے ظلم سے
فریاد، دل و جگر پہ داغوں کا ابھرنا، گھٹ گھٹ کے مرنا، کسی کام کا سچ کا نہ رہنا،
کہنا یا نہ کہنا لیکن مسلسل ظلم کا سہنا:

عشق نے غالب کہا کہ دیا ورنہ ہم بھی آدمی تھے کام کے

عہدِ جوانی دور کا طاپیری میں لیں آنکھیں موند

یعنی رات بہت تھکے جاگے صبح ہوئی، آرام کیا

عشق مجازی ہماری شاعری کا جزو لاینفک ہے۔ عاشق ہونہ ہو، ہوس پرست
رند ہونہ ہو، دانت کی طرح کا رند ہو یا امیر مبینائی کی طرح کا تبیع پرست زاہد،
اگر شاعری سے اپنے آپ کو یا محفل کو گرامنا چاہتا ہے تو اس کے لیے لازم ہو جاتا
ہے کہ فطرت نے اگر اسے شاعر نہیں بنایا تو متشاعر ہی سمی، عاشق نہیں تو متعاشق
ہی سمی صوفی نہیں تو مقصوف ہی سمی: تغزل کے لیے اس کو بہ تکلف اپنے اوپر
وہ کیفیت طاری کرنی پڑے گی جو کم از کم قافیہ پیمائی کی شاعری کے لیے کام آ
سکے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال نے کبھی اس قسم کی شاعری کی یا نہیں۔ ابتدائی
دور میں اس نے اس قسم کی تھوڑی بہت تقلیدی شاعری بھی کی ہے۔ چند روز داغ
کی شاگردی میں انگلی کٹا کر شہیدوں میں شامل ہونے کی کوشش کی ہے۔ اقبال
کے اس ابتدائی دور میں 'درایامِ جوانی چنانکہ افتد دانی' علماً رندی کا عنصر بھی
موجود تھا جو بعد میں کرد سے دگدگشتے کے آئین کے مطابق شباب کا ایک پریشان
خواب ہو کر رہ گیا۔ یہ جسم و روح کی کشاکش کا دور ہے۔ کبھی مجاز اس کا دامن
کھینچتا ہے اور کبھی حقیقت ماورائی اس کو اپنی طرف ہلاتی ہے۔ محفلِ رقص و
سرود میں بیٹھے ہوئے بھی حسنِ رقاہ سے نظر اچٹ کر حسنِ مطلق کے حیرت کدے
میں جا گرتی ہے۔ ہم نشیں ہوس پرست احباب کو یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ
اقبال کا چہرہ متغیر ہو گیا ہے اور آنسو ٹپک رہے ہیں۔ اس کے یار اس کو اپنا
ہم صحبت۔ ہم نوالہ و ہم پیالہ سمجھتے ہیں، لیکن وہ حقیقت میں ان کا ہم صحبت نہیں

اس کا مرشد رومی اپنے متعلق جو کہتا ہے وہ حرف بحرف اقبال پر صادق آتا ہے:

ہر کسے از ظنِ خود شد یار من وز درونِ من نہ جست اسرار من

من ہر جہتے نالوں شد م جنتِ خوشِ حالوں و بدِ حالوں شد م

اس قسم کے کچھ ہم پیالہ بد حال ابھی تک بقیہ حیات ہیں اور اس گمان میں مبتلا ہیں کہ وہ اقبال کے یار تھے اور اچھی طرح سمجھتے تھے۔ اس میں کچھ کلام نہیں کہ اس دور میں رندی کا ایک پہلو موجود ہے اور عشق نے ہوس سے اپنا دامن پوری طرح نہیں چھڑایا تھا۔ عشق مجازی کے چند اشعار اور غزلیں اس دور کی یادگار ہیں۔ یہ وہی دور ہے جس میں اقبال ابھی تک دماغ کی ہوس انگیز شاعری کو عشق ہی کا مظہر سمجھتا ہے۔ دماغ کا کیا پرسوز مرثیہ لکھا ہے:

اشک سے دانے زمینِ شعر میں پوتا ہوں میں

تو بھی رو اسے خاکِ وہی دماغ کو روتا ہوں میں

اس کو اقبال عشق کا مصور بالکمال قرار دیتا ہے:

لکھی جائیں گی کتابِ دل کی تفسیر یہ بہت

ہوں گی اسے خوابِ جوانی تیری تعبیریں بہت

ہو بہر کھینچے گا لیکن عشق کی تصویر کون ؟

اٹھ گیا ناول فکشن، مارے گا دل پر تیر کون ؟

لیکن کیا اقبال کبھی خود شبانی عشق میں مبتلا ہوا یا نہیں؟ تلمذ اور ہم نشینی کے زمانے میں، میں ان کی صحبت میں اس قسم کی بے تعلقی سے بھجکتا تھا کہ حاکمیتِ انفرادی یا جبرائتِ زندان سے یہ سوال پوچھوں کہ حضرت کیا آپ کو کبھی کسی انسان سے عشق بھی ہوا۔ تاخیر مرحوم کہتے تھے کہ میں نے ایک مرتبہ یہ سوال کر ڈالا تھا اور جواب ملا تھا کہ ہاں یورپ میں ایک انسان کے متعلق عارضی طور پر کچھ اس قسم کی کیفیت پیدا ہوئی تھی۔ جہاں تک مجھے علم ہے اقبال کا مزاج ایسا نہیں تھا کہ کسی فرد کے حسن و جمال برداس طرح فریفتہ ہو کہ راتوں کی نیند غائب ہو جاسے۔ زیادہ صحیح وہی بات ہے

سچا اقبال نے اپنے متعلق اس مصرعہ میں کہی ہے کہ: دل بکستہ نہ بانستہ۔
 عام شعرا کا خیال ہے کہ عشق مجازی کے جنون پر جنون کے بغیر اچھا شاعر بننا
 دشوار ہے۔ عشق مجازی سے یہ اشدہ تغزل کی حد تک یہ بات صحیح ہے لیکن
 تمام انقسام کی شاعری پاس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ عشق کی بے شمار اور قسمیں بھی ہیں
 جہاں گہرا تاثر ہو وہ ہو کہ وہ شعر آفریں ہو جائے گا۔ حکمت میں ہی بہت سوز پیدا ہو جائے
 گا تو وہ شعر بن جائے گی۔

سچ اگر سوز سے نثار و حکمت است شرمی گوہر سوز از دل گرفت
 بومل اندر غبارِ ناقہ گم دستِ رومی پر وہ ٹھل گرفت
 ایک مشہور مقولہ ہے کہ مجاز قسطرۃ حقیقت۔ یعنی مجاز کے پل پر سے گزر کر ہی حقیقت
 کی طرف عبور کر سکتے ہیں۔ لیکن اقبال کہے ہیں ابتدا میں بھی مجاز اشد و کاملعدوم ہے۔
 معدوم ہوتا ہے کہ کہیں اس نے حکمت سے حقیقت کی طرف براہ راست عبور کیا ہے
 اور نہیں اس کو اس کا وجدان مجاز میں زیادہ دیر تک الجھانے کے بغیر حقیقت کی طرف
 لے گیا ہے اور یہ راستہ اس نے بڑی سہولت سے طے کیا ہے:

طے شود جادوۂ صد سالہ بہ آہے گاہے

عشق کے تاثر اور تصور میں وہ وہیں جا پہنچا جہاں اس کا ہر شعر اور فہرہ رومی پہنچا تھا۔
 رومی کے ہاں عشق کا تصور نہایت حکیمانہ اور عارفانہ انداز میں مدرا ہے۔ وہ جوش اور
 مستی جو رومی کے ہاں مہی ہے، اقبال کے ہاں نہیں ملتی لیکن عشق کی بہت سے
 متعلق اقبال نے ایسے گہرے افکار پیدا کیے ہیں اور اس کثرت سے زندگی کے مختلف
 شعبوں سے اس کا رابطہ وضاحت کے ساتھ بتایا ہے کہ تعادوم چیز ہے کہ کم از کم فکر
 سخن میں وہ مرشد سے آگے نکل گیا ہے۔ بہت سے انکاہ آب کو رومی اور اقبال
 میں مشترک ہیں گئے۔ انداز بیان مختلف ہو گا لیکن نہ میں بات وہی ہوگی۔ اقبال عشق
 سے کیا مراد لیتا ہے اس کی شرح اس نے سینکڑوں اشعار میں کی ہے۔ لیکن نظمیں کے
 نام ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ یہ لفظ عشق نہایت وسیع معنوں میں استعمال ہوا

ہے۔ عشق کسی شے کو اپنے اندر جذب کر لینے اور اپنا جزو حیات بنا کر اپنا لینے کا نام ہے۔ "عشق کا یہ مفہوم رومی کا خاص مفہوم ہے اور زیادہ تر اسی تخیل کی دل کشی سے اقبال کو رومی کا مرید بنایا ہے۔ رومی کہتا ہے کہ کوین اور ارتقا کے حیات دونوں کا سرچشمہ عشق ہے۔ فرات ناؤ کے باہمی تذاب سے تمام مادی عناصر اور اجرام فلکیہ قائم ہیں۔

میل ہر جزو سے بہ جزو سے وند زائدا ہر دو تولد سے جمد
ہر عنصر اپنی تخیل کے لیے دوسرے عنصر سے آمیزش کا خواہاں رہتا ہے۔ عشق صرف حیات
ظہوری کی پیداوار نہیں ہے بلکہ ہوسے میں بھی موجود ہے:

ہر یکے خواہاں و گراں چو خویش

از بے تکیل فعل و کار خویش

دور گرد و دل راز موج عشق و دل

گر بودے عشق بفسر دے جہاں

اس عشق کی بدولت جمادات اپنے آپ کو نباتات میں ممو کر کے ترقی کرتے
ہیں۔ آگے بڑھ کر نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان تک ترقی اسی
جذبات کی بدولت ہوتی ہے، جو ضامن بقا بھی ہے اور کشیل بد تق بھی:

کے جہادی محو کشتے در نباتات کے خدا سے مدد و روح کشتے نباتات

ہر یکے ہر جانور سے بچو یہ حج کے بد سے پران و بویاں چوں طح

اب ذرا غور کیجیے کہ سینکڑوں سال بعد ڈارون کا پیش کردہ نظریہ ارتقا کس طرح اس وسیع
تخیل کے ایک گوشہ میں سما گیا ہے۔ ڈارون اس کو کھانا کٹا کٹا حیات اور حصول
رزق کی پیکار کا رہن منت سمجھتا ہے۔ رومی کہتا ہے کہ یہ سب عشق کی بدولت ہے۔
ڈارون انسان کی حیوانیت پر پہنچ کر رک گیا ہے۔ رومی اس آئین عشق کو خدا ملک ہے

کما منصور نے خدا ہوں میں

ڈارون بولا بوز نہ ہوں میں

من کے کہنے لگے مر سے اک دوست

فکر ہر کس بقدر ہمت اوست

اقبال اس خیال میں پوری طرح رومی کا ہم نوا ہے کہ کوئی، بقا اور ارتقا سب کا خدا من عشق ہے۔ یہ خیال اقبال کے دل نشین اس وقت بھی تھا جب وہ ابھی رومی کی شراب سے مست نہیں ہوا تھا۔ اس خیال کی سب سے پہلی نظم بانگ درا میں ملتی ہے جس کا عنوان "محبت ہے"۔

عروں شب کی زلفیں تمہیں ابھی نا آشنا خم سے

تارے آسمان کے بے خبر تھے لذتِ رم سے

قمر اپنے لباسِ نو میں بے گمانہ ساکتا تھا

ابھی واقف نہ تھا گردشِ کے آئینِ مسلم سے

ہستی شروع میں ایک بیوقوف تھی۔ کائنات منظم اس وقت ہوئی جب محبت کے کیا کر نے ایک نسخہ تیار کر کے ہستی پر چھڑکا۔ کیا کر کے اس نسخہ کے جزا میں انہی کے تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عشق اپنی وعدت کے اندر کس انداز کی کثرت کا رامل ہے۔ تاروں سے چمک لیتا ہے۔ شب کی زلفِ برہم سے تھوڑی سی تیرگی اڑاتا ہے۔ بجلی سے ٹپ اور تھور سے پاکیزگی لیتا ہے، ابنِ مریم سے حرارتِ نفس اور بوسیت سے شانِ بے نیازی لیتا ہے، ٹانگہ سے عاجزی اور خشم سے افتادگی لے کر تمام اجزا کو چمکے جیواں کے بانی میں گھول لیتا ہے۔ کیمیا کے حیات کا یہ مرکب جب ہستی پر چھڑکا جاتا ہے تو پھر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ:

ہوئی جنبش میانِ قدوں نے نطفِ خواب کو چھوڑا

لکھے ملنے لگے اٹھاٹھ کے اپنے اپنے ہدم سے

سزائم ناز پایا آفتابوں نے ستاروں نے

چٹک غنچے نے پائی، واضح پائے لالہ زاروں نے

عشقِ فاء جذبہ تخلیق ہے جس کی بدولت ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے

اس کی بدولت 'الان کماکان کل یوم رھو فی شان کا ظور مسلسل ہوتا ہے۔

بہاغاں بادِ فردوسی و صد عشق

براغاں غنچہ چوں پرویی و ہد عشق

شعاعِ میرا و قلمِ شکاف است

بہا ہی دیدہ رہ میں و ہد عشق

یہی جذبہ جو دانہ کو شکاف دے کر اس میں سے شاخ نکالتا ہے وہی جذبہ پھر شاخ میں سے شکوفہ و برگ و ثمر کی حسن آفرینی کرتا ہے۔ اسی عشق کی بدولت زندگی ارتقا کی کسی منزل پر قیام نہیں کرتی۔ ایک حالت میں دیر تک ٹھہرنے کی وجہ سے متحرک زندگی پر جمود طاری ہو جاتا ہے اور یہ جمود زندگی کے لیے ایک زندہ ال بے جس میں وہ ہا بزنجیر اسیر ہو جاتی ہے۔ مولانا روم شاخ کے پتے کو مخاطب کر کے پوچھتے ہیں:

اے برگِ قوت یافتہ شاخ را بشکاف

چوں رستی از زندان بگو تا من و رہیں جس آلِ لغم

اسی قوت سے پھلی کو سمندر کی گراخیوں میں دیدہ رہ میں ملتا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ حقیقت یہ نہیں ہے کہ آنکھ کی ایک اتفاقی ساخت نے بینائی کو ممکن کر دیا ہے اور اندھی میکانی سے پیدا شدہ پاؤں سے چلنا ممکن ہو گیا ہے۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ مولانا روم اتنا اشارہ کر گئے تھے کہ:

قالب از ماہست شدہ سنے ما ازو بادہ از ما مست شدہ سنے ما ازو

اقبال اس کو حکیمانہ معرفت اور شعری لطافت میں ڈھال کر کہتا ہے:

جست اصل دیدہ تا پیدا را بست صورت لذت دیدہ را

کبک پا از شوخی رقت ریافت بلب از ذوق خواستار یافت

حسن و عشق کے متعلق یہ نکتہ غور طلب ہے کہ حسن سے عشق پیدا ہوتا ہے یا عشق

سے حسن کی آفرینش ہوتی ہے۔ ایک نظر یہ یہ ہے کہ حسن ازنی مطلق اور غیر متغیر،

ایک سرمدی حقیقت ہے۔ اس حسن کی کشش نے عشق کو پیدا کیا۔ حسن میں ذوق خود

پیدا ہوا۔ اس نے اپنی خاطر اپنا قدروان پیدا کر لیا۔ اس کے برعکس دوسرا نظریہ یہ ہے کہ عشق اپنی تسکین کے لیے حسن آفرینی کرتا ہے جیسا کہ میر تقی میر کہتا ہے:

عجب سے خلقت سے کھڑا ہے نور

ایک حدیث قدسی ہے: کنت کثر المحضیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق۔ اس سے یہ سراغ ملتا ہے کہ حسن نے عشق کی آفرینش کی۔ اقبال اس طرف بالکل معلوم ہوتا ہے کہ اصل قوت تکوین و ارتقا عشق ہے اور حسن اس کے مظاہر میں سے ہے۔ عشق کی جدت آفرینی سے صرف عالم رنگ و بو نہیں بلکہ ہر وہ ہزار عالم ظہور میں آئے ہیں، بظاہر پیدا و ناپید ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن عشق کو دوام ہے۔

من بندہ آزاد و مست است امام من
عشق است امام من، عقل است غلام من
ہذا کما میں محفل از گردش بہار من
ایں کوکب شام من، ایں ماہ تمام من
براں در عدم آلودہ ہے ذوق تنہا بود
مستانہ نوا ہازو، در حلقہ دوام من
اسے عالم رنگ و بو ایں محبت مانتا چند
مرگ "ت دوایم تو عشق است دوام من"

حسن بھی عشق کا مظہر ہے اور عقل بھی عشق ہی کی آئینہ کار ہے۔ الیرمن نے حسن حسانہ و عشق کا ماخذ نورانی کو قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نور الہی کی کرنیں حبیب اشیا پر پڑتی ہیں تو ان میں جلوہ حسن پیدا ہوتا ہے، اگر و مانع کو روشن کریں تو عشق پیدا ہوتا ہے۔ ارادے پر پڑیں تو نیکی کا ظہور ہوتا ہے، اور اگر قلب اس سے منور ہو جائے تو اس کو عشق کہتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک جو تک عشق ہی کنہ حیات ہے، اس لیے ہر حقیقی مظہر عشق ہی کا مظہر ہے۔ دین و دانش دونوں عشق کے مظاہر ہیں:

یہ عقل و دین ہیں بشرِ شعلہ و محبت کے

مولانا روم کہتے ہیں :

مذہبِ عشق از ہمہ دین با جد است
عشق اصلِ لایبِ اصرارِ خدا است

میر تقی کتا ہے :

سخت کا ذکر تھا جس نے پہلے میرؒ مذہبِ عشق اختیار کیا
اسی مضمون کو خسرو یوں باندھتا ہے کہ اگر دین ظواہر کی پابندی اور رسمی عبادات و
شعار کا نام ہے تو مجھے بے دین اور کافر عشق ہی قرار دے لو۔ اطاعت و ریاضت
بے عشق مجھے منظور نہیں :

کافر عشق مسلمان مر اور کار نیست

عشق کے اندر خلاقی بھی ہے اور روحانیت و ربوبیت بھی۔ روح ایسا نہ
جو پریتیں اسی کے تحقق سے حاصل ہوتا ہے۔ اقبال کو ملائیت پر بھی اعتراض
ہے کہ ان دورِ کھٹ کے اماموں میں سے جذبہ عشق مفقود ہو گیا ہے۔ جب
وقت قیام آتا ہے تو یہ ظالم بعد سے میں گر جاتے ہیں :

ملا کی ازاں اور، مجاہد کی ازاں اور

اقبال دین کو اس کے ماخذ یعنی عشق پر واپس لانا چاہتا ہے اور یہ عشق خدا کے
مجر و کی پرستش نہیں بلکہ اپنی خودی میں خدا سے خلاق ہوا کشاف ہے۔ عشق کو انفعوالی
کیفیت نہیں بلکہ حد و رجبہ خالی کیفیت ہے۔ وہ خدا کے علم و نرن کی خلاق سے
برہ اندوز ہے۔ عشق فقط نظارہ جمال نہیں بلکہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے جمال
جمال بھلی سے ہم آغوش ہے۔ جمال اور جمال و د کیفیتیں نہیں بلکہ ایک ہی تصویر کے
دورخ ہیں :

دلبری بے قاہری جاودہ گری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

عشق حسن آفریں بھی ہے اور ذوق ارتقا میں ستیزہ کار بھی۔ مسلح جو بھی ہے اور
جنگ جو بھی:

جانم ہر آدمی بخت باروز کاراں جوئے است نالوں در کو ہزاراں
پیدا ستیز و پنہاں ستیز و ناپائدار سے با پائداراں
انہاں اس عشق کا قائل نہیں جو قہر درویش بجان درویش کی طرح خود اپنے تئیں جلاتا
یا گھلاتا ہے۔ ایسا عشق عاشق کو فنا کرنے کی بجائے اور کسی کام نہیں آتا:
یہ سقے کہ بخود ہیچید میر و سبحاب اندر

عشق قیمت عمل اور جوش انقلاب کا ایک بے پناہ سیلاب ہے۔ اس کا وظیفہ زمانے
کے ساتھ موافقت اور مطابقت پیدا کرنا نہیں بلکہ ناموافق و نامصاف
زمانے کو اپنی آرزو کے مطابق ڈھالنا ہے۔ اس کی میزان ان مادی یا مہنگائی نفع
نقصان کی میزان نہیں۔ انسان کے فوری اور ادنیٰ اغراض اس کو اعلیٰ مقاصد
میں جان کی بازی لگانے سے روکتے ہیں اور مصلحت کو شے کی تلقین کرتے ہیں۔
حرم، بزدلی اور مذلیل نفس پر آمادہ کرتی ہے۔ عقل جیسے ہمارے تراشی ہے۔ عام
لمر پر انسان جسے طریق معقول کہتے ہیں، وہ بھوٹی عزت و آبرو کی حفاظت اور
جان و مال کے بچاؤ کا نام ہے۔ ہر ناروڈ شانے اپنے مخصوص انداز میں خوب کہا
ہے کہ دنیا کی تمام ترقیاں ایسے لوگوں کی بدولت ہیں جو نامعقول ہوتے نہ تھے۔ اگر
کوئی مصلح یا پیغمبر مصلحت کو شے یا دنیاوی لحاظ سے معقول پسند ہوتا تو کبھی وہ
انوکھا راستہ اختیار نہ کرتا جو اس کی تمام معاصر دنیا کی نظر میں نامعقول لگتا۔
اقبال کہتا ہے:

بے خطر کو دہڑا آتش نرود میں عشق
عقل سے محو تماشائے لب ہام ابھی
ہائے دور نشی در شانہ و مادہ و دم زن
چوں بخت شومی خود را بر سلطنت جم زن

گفتند جهان ما، آیا بتو می سازد؟
گفتم کہ نمی سازد، گفتند کہ بر ہم زن
اسے لالہ صحرائی، تنہا نہ توانی سوخت
ایں و ارنج جگر تا بے بر سید آدم زن

اس قسم کی عشق و ہمدی زندگی کو ذوقِ عمل سے لبریز کر کے ایک مسلسل جہاد و بنادتی ہے۔ اس اضطراب میں اگرچہ سکون نہیں لیکن تسکین ہے کیونکہ عشق کی ماہیت ہی تخلیقی عمل ہے اور اس کو اس کے بغیر تسکین حاصل نہیں ہو سکتی۔

اقبال کو فرشتوں کی سی زندگی پسند نہیں کہ وہ بے چوں و چرا تبس و تحلیل میں مہر و شفا ہیں۔ نہ مقاصد آفرینی ہے اور نہ آرزو کی بے تابی۔ انسان کو فرشتوں پر فضیلت حاصل ہے اور وہ اکی لے مسجودِ ملائک ہے کہ اس میں عشق کا گداز اور موزون ساز ہے۔ ذوقِ نظر بھی ہے اور وردِ جگر بھی۔

مذاہب شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں

انہی کا کام ہے یہ جن کے سوا صلیبیں زیاد

غائب سے بھی ملائکہ کے متعلق ایک شعر میں بہت شوخی برتی ہے۔

ہے :

رنگ ملک چہ و چرا چہ بتورہ نمی برد

یہ مدہ درہو اسے تو می پرواز سبک مری

فرشتوں کا نام جبرئیل، اورشیا طین کا امام ابلیس۔ ان دونوں ہستیوں کے متعلق جو اندکاز ہیں وہ اس کے نظریہ حیات کے آئینہ ہیں۔ ان کے ساتھ اگر آدم کا تعلق بھی شامل کر لیا جائے تو یہ تینوں تصورِ اسفل کی اقبالیات کی تعلیم کا خلاصہ اور لب لباب ہیں۔ آئیے پہلے ہم آدم یعنی اپنے آپ سے شروع کرتے ہیں۔ تبلیس ابلیس کا قصہ اور آدم کے جنت سے نکالنے کی داستان قرآن سے قبل بھی صحفِ انبیاء میں موجود تھی۔ پہلی امتوں نے اس کو فقط مہو ط آدم اور زوالِ انسانیت

کی داستان سمجھ لیا اور اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اب اس دنیا میں انسان کی زندگی اس سے
ابتدائی بغاوت کی منزل ہے۔ اس جرم کے کلنک کا ٹیکا ہر روح انسانی پر پیدائش
کے وقت ہی لگ جاتا ہے۔ دنیا ایک قید خانہ ہے اور تمام انسان اس میں عمر قید
کی منزل بھگتتے کے لیے بھیجے جاتے ہیں۔ دیگر ادیان نے اس تمام قصے کو تذلیلِ آدم
کو قصہ بنا دیا اور اس سے ایسا نظریہ حیات قائم کیا جس سے زندگی ایک لعنت
بن گئی۔ زندگی سے گریز کے رہبانی نظریات کو اس افسانے سے بہت مدد ملی۔
قرآن نے اس قصے کو ایسے انداز سے بیان کیا کہ اس سے تمام نظریہ لعنتِ آدم
اور قصودِ حیات بدل گیا۔ اس سے شیطان کی تذلیل، دیا نگہ کی عاجزی اور آدم
کی تکریم کو اخذ کیا۔ ایک ذرا سی ٹھوکر کھانے کے بعد آدم سنبھل گیا اور اس کا تمام
قصور کمرے و گزشتہ جو گیا۔ آدم کو عصیان سے عرفان حاصل ہوا اور وہ عالم
اسما میں کہ خدا سے علیم و حکیم کا خلیفہ فی الارض بن گیا۔ فرشتے اس کے خادم ہو گئے
اور علم کی بدولت تسخیرِ شمس و قمر کا کام اس کے سپرد ہوا۔ فرشتے جو اپنی لاعلمی کی وجہ
سے شاکل اور معتز عن سکتے، وہ اس خلیفہ کے سامنے سر بسجود ہو گئے۔ تمام موجودات
کو اضطراب ہوا کہ اس کی تمام اقدار کی نئی تقدیر کر سنے والا پیدا ہو رہا ہے۔ اب فطرت
نکا کو فی شعبہ اپنی پہلی حالت پر قائم نہ رہے گا۔ اقبال کہتا ہے کہ سب سے پہلے عشق
نے امر مارا :

نعرہ زد عشق کہ خویش جگر سے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحبِ نظر سے پیدا شد
خبر سے رفت ز گردوں بہ شہستانِ ازل
مخدر اسے برو گیاں پر وہ در سے پیدا شد
فطرتِ آشفست کہ از ناکِ جہانِ مجبور
خود گرے، خود شکستے، خود ٹوٹے پیدا شد
آرزو سے خبر از خویش بہ آغوشِ حیات

چشم واکر دو بھانے وگہ سے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک پیدم ہمہ عمر
تا ازین کنبد ویرینہ در سے پیدا شد

مغرب نے اسلام کے نئی صدیوں بعد تذلیل آدم کے نظریہ اور اس کے عملی نتائج سے کسی قدر چھٹکارا حاصل کیا اور وقار انسانی کی بنا پر اس کے بنسبیاوی حقوق متعین کر سکے کیسا اور مملکت سے ان حقوق کے حصول کے لیے جد و جہد شروع کی۔ مارتوں تک یہ احسن تقویم والا انسان اپنے آپ کو ذلیل سمجھ کر انسانی حق میں گمراہ رہا اور اسی کو اپنی تقدیر سمجھتا رہا۔ لیکن اسلام نے ایمان اور عمل صالح کے ذریعے سے مرد مومن میں ایسا خود داری کا احساس پیدا کیا کہ اس سے آگے تصور نکال بھی قدم اٹھ نہیں سکتا۔ عارف رومی نے جیسا عشق ہی کہ آدم کا جوہر اصلی قرار دیا ہے اور ابلیس اس کے نزدیک بے عشق زیر کی یا عقل بہانہ جو کا نام ہے، می شناسد ہر کہ از سر محرم است۔ زیر کی ز ابلیس و عشق از آدم است۔ ملٹن نے بھی اپنی نظریاتی نظم 'فردوس گمشدہ' میں آدم اور شیطان اور جنت سے نکلے جانے کے قصہ پر بڑی طبع آزمائی کی ہے۔ اس کے نقادوں کا خیال ہے کہ ملٹن کا شیطان ہی اس افسانے کا بطل یا ہیرو معلوم ہوتا ہے اور اس کے کردار میں عظیم الشان خود داری اور بندگی پائی جاتی ہے۔ اس کے مقابلے میں ملٹن کا آدم بلکہ اس کا خدا بھی کھٹیا دکھائی دیتا ہے۔ لیکن ملٹن کی نظم میں شیطان کا صحیح مقام متعین نہیں ہوتا اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ قادر مطلق نے اس باغی کی رسی اتنی ڈھیلی کیوں چھوڑی۔ مشیت ایزدی نے اس کا فوراً قلع قمع کیوں نہ کر دیا۔ اس کو آدم کے عروج میں خلل اندازی کرنے کی اجازت کیوں دی گئی۔ آدم و ابلیس کے متعلق اقبال کی نظمیں ملٹن کے 'فردوس گمشدہ' سے کہیں زیادہ بلند اور بصیرت افروز ہیں۔ اقبال نے مشیت ایزدی کے رموز فاش کیے ہیں۔ لیکن اس کے عرفان کا منبع قرآن کا نظریہ آدم سے جس کے مطابق مشیت ایزدی میراثِ طہان

کا منصب متعین ہو جاتا ہے اور خیر و شر کی گتھیاں سلجھ جاتی ہیں۔ بال جبریل میں اقبال نے وہ منظر بیان کیا ہے جب فرشتے انسان کو جنت سے رخصت کر رہے ہیں:

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بے تابی
خیر نہیں کہ تو فاک ہے نہ پاک سیما بی
سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے لیکن
تر تری سرشت میں ہے کو ب و موت
جہاں اپنا اگر خواب میں بھی تو دیکھے
ہزار ہوش سے خوش تر تری شکر خواہی
گواں بہا ہے تر اگر یہ بحر کا ہی
اسی سے ہے تر سے غل تمز کی شادابی
تر تری نوا سے ہے پر وہ زندگی کا ضمیر
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مہرابی

سب سے شمار شمار میں اقبال نے رومی کی طرح عشق ہی کو آدم کی حقیقی خودی کا جوہر قرار دیا ہے۔ عشق تخلیقی اور ربوبیت سے بہرہ اندوزی ہے۔ تخلیقی نیت نئی آفرینش اور ربوبیت ارتقاء کے حسن و جمال اور قوت و عبال کی ضمانت ہے۔ انسان کا کام بنی بنائی دنیا میں محض حصول بقائے جسمانی کے لیے ماحول سے موافقت پیدا کرنا نہیں بلکہ اپنے اندر سے نادر عوالم کی تخلیق ہے۔ انسان جب زندگی میں محض تکرار و تواتر و جھوٹ دیکھتا ہے تو اس کی فطرت پیر اوپریشان ہو جاتی ہے۔ کسی ایک حالت پر قائم ہو جانا ہی موت ہے خواہ وہ حالت کیسی متوازن کیوں نہ ہو۔ ہر موجودہ توازن کو متزلزل کر کے اعلیٰ تر سطح پر جدید توازن قائم کرنا عشق ہی کا کام ہے۔ عقلی محض بنی بنائی دنیا کو مطالعہ ہے لیکن عشق ممکنات کو موجودات بناتا ہے:

بر دل آدم زد می عشق بلا انگیز را
آتش خود را با غوش نیب تانے نگر

شوید از دامانِ مستی و اغماصے کہنہ را
سخت کوئی مانے ایں آلودہ و اماںے نگر
خاکِ ماخیزد کہ سازو آسہانے دیگر سے
ذرۂ ناچیز و تعمیرِ بیابانے نگر
از دعائے قرآن انسان کی فطرت کو فطرتِ الہی پر ڈھالا گیا ہے۔ فطرۃ اللہ
السی فطر الناس علیہا۔ اسی لیے تخلیق و باخلاق اللہ انسان کا لائقِ عمل ہے
اللہ کی فطرت اور اس کے اخلاق میں خلاق ایک جزوِ اعظم ہے۔ اگر خدا ہندو، ہزار عالم
پیدا کرتا ہے تو اس کا رفیقِ کدِ آدم ایک یا دو جہانوں پر کیوں قناعت کرے۔ بقول
غالب:

دونوں جہان دے کے وہ سمجھے یہ خوش رہا
یاں آٹھ سی پشہرم کہ تکرار کی کریں
ہر دو عالم قیمتِ خود گفتہ نرسا بالا کن کہ ارزانی مہنوز
غالب کا ایک دوسرا شعر بڑا دلچسپ ہے جو اس کے عام مطبوعہ دیوان میں نہیں ملتا:
ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پایا
اقبال جس چیز کو عشق کہتا ہے اس کے لیے غالب کبھی شوق اور کبھی تمنا کی اصطلاح
استعمال کرتا ہے۔ کہتا ہے کہ تمنا اپنی تخلیقی اور ارتقائی جادہ، پیائی میں ہر قدم پر ایک
نیا عالم خلق کرتی ہے۔ یہ ہمارا زمان و مکان کا عالم اس کے خواہم ناز کا ایک نقشِ قدم ہے
ابھی اس راہ سے کوئی گیا ہے کہے دیتی ہے شوخی نقشِ پا کی
ضرور ہے کہ دوسرا قدم کسی اور عالم میں پڑا ہوگا۔ اقبال کی اس نظم میں اسی خیال کو
بڑے امیدوار اور ہمدست اور اطریتی سے پیش کیا گیا ہے:
ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

نہیں زندگی سے تمہی یہ فضا میں

یہ۔ ن سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں

قناعت نہ کہ عالم رنگ و بو پر

چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں

فقط ایک زمان و مکان ہستی نکل نہیں ہو سکتے:

نہ ہے زمان نہ مکاں، لا الہ الا اللہ

وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا

یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

یہ زمان و مکان اور زمین و آسمان عشق کے رفتنی و گزشتہ شئون ہیں۔ نہ

انسان ان کی پیداوار ہے اور نہ ان کے اندر محصور ہے اور نہ وہ جبرِ فطرت سے

ہی معذور و مجبور ہے۔ فطرت کے بظاہر جبری قوانین انسانی عقل کا ایک آلہ

اور افسوس۔ لامتناہی زمان و مکان جو تمام حیات و کائنات پر محیط معلوم

ہوتے ہیں، انسان ان کے اندر سے نہیں ابھرا بلکہ وہ انسان کے اندر سے

ابھرے ہیں:

جہاں ماکہ پایا نے نہ اردو چوما ہی دریم ایام غرق است

لیکن یہ ہم ایام تمام کا تمام ایک پیما نہ قلب میں سایا ہوا ہے:

ہم ایام در یک جام غرق است

عروج انسانیت کی بحث میں معراجِ نبوی کی حقیقت کے متعلق عرفاء

تھکانے بڑے حکمت آموز اور دل فروز نکلتے پیدا کیے ہیں۔ عام مسلمانوں کے لیے

یہ مشکل ہوتا ہے کہ وہ معراجِ نبوی کی روحانی کیفیات کو جسمانی اور مادی علاقے

اور زمان و مکان کے سانچوں سے الگ کر کے سمجھ سکیں۔ جن کا خدا فضا سے افلاک

میں کسی مکانی بندی پر بالائے عرش کرسی نشین ہے وہ معراجِ نبوی کو اسکی پر

قیاس کرتے ہیں کہ خدا تک پہنچنے کے لیے جو سہا کو طے کرنا لازمی ہو گا۔ اقرب

الیہ من جبل الودید والاحسان بال خدا آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا۔
مولانا روم فرماتے ہیں کہ بھائی یہ معراج عشق ہی کا ایک کرشمہ ہے۔ مادی
اور جسمانی عالم اور زمان و مکان میں سے طرفۃ العین میں ایک جست سے نکل
جانا معراج انسانی ہے جو نبی کریم کو حاصل ہوئی۔ فرماتے ہیں:

عشق نے بالائے پستی رفتن است

عشق حق از جہنم ہستی رستن است

اسی مضمون میں سرمد کی ایک لاجواب رباعی ہے جس میں وہ معراج شریف
کے متعلق عارف کے تصور کا ملائے تصور سے مقابلہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ سرمد
حیات سے آشنا عارف خود افلاک سے زیادہ پست اور ہوجاتا ہے:

اں را کہ سرمد حقیقتش باد و رشد خود بین ترا ز سپر پنا و رشد

ملا گوید کہ بر شد احمد بنگلک سرمد گوید فلک بہ احمد و رشد

عشق کے اس کرشمے کے متعلق اقبالی بھی رومی اور سرمد کا ہم نوا ہے۔ اقبالی
آدم کی زبانی زندگی سے ان ممکنات کو برے و جہان فریں انداز میں بیان کرتا ہے
جس کا تحقق عشق کی بدولت حاصل ہوتا ہے:

چہ خوش است زندگی با ہمہ سوز ساز کردن

دل کوہ و دشت و صحرا بہ دے گذار کردن

ز قفس و رے کشادہ بہ فضا سے گھلتانے

رہ آسماں نور و ن، بہ ستارہ راز کردن

بگذازے پناہاں، نہ نیاز یائے پیدا

نظر سے اداسنا سے بہ حریم ناز کردن

ہمہ سوز نامت م، ہمہ درد آرز ویم

بگماں و ہم یقین را کہ شہید جستجویم

اب ذرا آدم سے ہٹ کر جبریل و ابلیس کی طرف آئیے اور دیکھیے کہ

اقبال نے یہاں نا در افکار کے کیا آبدار موتی بکھیرے ہیں۔ ملائکہ یا جبریل کی مہبت کیا ہے؟ اس سے انسان اپنی اس سطح حیات پر پوری طرح آشنا نہیں ہو سکتا مگر ایسی ہستیوں کے وجود کی اقرار مومن کا جزو ایمان ہے۔ امنت باللہ کے ساتھ ملائکتہ موجود ہے۔ اتنا یہاں کافی ہے کہ عام فطرتوں سے انہیں خدا کی کچھ مخلوق کے سپرد کچھ خدمات عالیہ ہیں۔ خدا کے غیر مرنی نہاد م بھی اس کا ثبات میں پاسے جاتے ہیں جن کے ذمے کچھ اہم و ظاہر حیات ہیں۔ ان میں سب سے برگزیدہ مہستی کو کہیں جبریل کہا گیا ہے اور کہیں روح القدس۔ زیر تشبیہ کے دینا میں اسے سرور شکتی ہے۔ عوام نے بین السماوات والارض ان کی پرواز کو ہر دم کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے۔ بعض حکما و صوفیائے ملائکہ کو روحانی ملکات تصور کیا ہے اور جبریل کو روح انسانی یا وہ بلند ملکہ کہا ہے جو وحی الہی کو قبول کرنے کا واسطہ ہے۔ اقبال نے اس کے تعین کی زیادہ ضرورت نہیں سمجھی کیونکہ اس قسم کا تعین خواہ مخواہ انسانی تخیل کو مایوس کر دیتا ہے۔ لیکن اپنی تئموں کے ایک روح پرور مجموعے کا نام اس نے ”بال جبریل“ رکھا ہے جس سے یہ کہنا مقصود تھا کہ یہ اس قسم کی شاعری ہے جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ:

مشو منکر کہ در اشعارِ این قوم

ورائے شاعری چیز ہے در گہمت

اس قسم کے افکار و تاثرات کے متعلق شاعر کو یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ کسی تکلف، تصنع یا آدور کا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ تمیذ الرحمن کو البتہ ہوتے ہیں۔ اور اس راستے سے آتے ہیں جسے عرف عام میں الامام کہا جاتا ہے۔ غالب اپنے متعلق کہتا ہے:

میرا انداز سخن شائے زلفِ الامام

میری رفتارِ قلم جنبشِ بالِ جبریل

غالب کے کلام میں یہ جنبش کہیں کہیں دکھائی دیتی ہے لیکن اقبال کی

’بال جبریل‘ کی غزلوں میں ہر جگہ یہ ارتعاش محسوس ہوتا ہے۔ اسلام سے قبل ہزار ہا سال سے دیوتاؤں کا تصور انسانی زبان اور ایمان کا جزو لاینفک بن چکا تھا۔ لیکن توحید سے نا آشنا انسان جس طرح فطرت خارجی کے مظاہر سے مرعوب تھا، اسی طرح ان غیر مری قوتوں کو بھی انسانوں پر غالب اور حاکم سمجھتا تھا۔ خوف کی وجہ سے ان کی پوجا کرتا اور عزیز ترین چیزوں کی قربانی ان کے سامنے پیش کرتا تھا۔ اسلام نے غیر مری قوتوں کا انکار نہیں کیا۔ لیکن ان کے متعلق یہ وضاحت کر دی کہ یہ خدا کی مخلوق ہے جو خیر آفرینی میں اس کی معاون اور معاون ہے اور جس انسان میں آدمیت کا جوہر اپنی اصلی حالت میں نمایاں ہو جائے یہ مخلوق اس کی بھی خدمت کرتی ہے کیونکہ اللہ والوں کی خدمت اللہ ہی کی خدمت ہے۔ اسلام شرف انسانیت کا نظریہ ہے اور قرآن نے آدم کی فضیلت علی الملائکہ و بہت کر دی ہے۔ اسلام ہمہ گیر اعتدال ہے۔ یہ شیاطین میں خدائے باطنی ہستیوں کا بھی وجود ہے جن کو خدا نے نیست و نابود کرنا نہیں چاہا۔ حافظ دیگران کی مزاحمت اور بغاوت بھی کسی نہ کسی انداز میں تکمیل حیات میں معاون ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ معاونت ایجابی نہیں بلکہ سلبی انداز کی ہے۔ اگر ملائکہ کو معاون خیر اور شیاطین کو مزاحم خیر تصور کیا جائے تو زندگی سر اسر ایک بہادری کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ ایک طرف اگر بلند مقام حاصل ہو تو جدوجہد بے معنی اور کوشش بے سود رہ جاتی ہے اور دوسری جانب اگر وہ نہ ہو جس پر غالب آنے سے سیرت کی تعمیر ہوتی ہے تو بھی زندگی جامد ہو جائے گی۔ اقبالیان دونوں قوتوں کو زندگی کا جزو لاینفک سمجھتا ہے۔ اگر شر کا وجود نہ ہو تو خیر کا تحقق بھی نہیں ہو سکتا۔ اقبالیان کے کلام میں یہ انوکھا پن پایا جاتا ہے کہ وہ کہیں ملائکہ یا ان کے امام جبرئیل کی تصدیق سخرانی نہیں کرتا۔ اس نے فقط ایک دفعہ اپنے کلام کے ایک جزو کو جنبش بال جبرئیل کہہ کر اس قوت کا حق ادا کر دیا۔ اس کے بعد جہاں کہیں جبرئیل کو ابلیس سے ٹکراتا ہے وہاں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابلیس نے جبرئیل کو جواب کر دیا ہے۔ اور جہاں ابلیس کی زبان سے نہیں بلکہ اپنی طرف سے

لاگہ یا جبریل کا ذکر کرتا ہے وہاں بھی اس پر اس کی ذہنیست ثابت کرنا چاہتا ہے۔

نہ کر تقلید اسے جبریل میر سے جذب و مستی کی

تن آسان عریضوں کو قدرتیج و طرہ ادلی

اقبال کے ہاں عشق کا جو تصور ہے وہ اس کا مستعد مہنی ہے کہ وہ شریکی اس

حقیقت کو واضح کرے کہ زندگی میں سوز و درد اور سحرست و ارتقا کے لیے وہ مختصر مازمی

ہے جس کو انسان نے غلطی سے شریعتی سمجھ لیا ہے۔ خدا خیر مطلق ہے وہ شریعتی

کی آفرینش نہیں کر سکتا۔ آدم کی جنتی زندگی سکون و طمانیت کی زندگی تھی۔ اس میں

حرکت اس وقت پیدا ہوئی جب وہ ابلیس سے ٹکرائی۔ آدم کی سکون طلب خاک

کے مقابلے میں شیطان آتش نژاد ہے۔ جنت کے پھلوں کے متعلق ابن عربی کہتا

ہے کہ جنت کے اثمار و زرخ کی گرمی سے پکتے ہیں۔ اقبال بھی اس خیال میں ابن

عربی کا ہم نوا معلوم ہوتا ہے۔ دیکھیے شیطان اپنی ماہیت اور اپنے وظیفہ حیات

کو کس جوش و خروش سے بیان کرتا ہے :

نوری ناداں نیم ، مجدہ با دم برم

او بہ نماد است خاک من بہ نژاد آذر م

می تپد از سوز من ، خون گب کائنات

من بہ دو صرصرم ، من بہ غوتت درم

دابلہ سالمت ، ضابطہ امات

سوزم و ساز سے دہم ، آتش مینا گرم

ساختہ خویش را در شکم ریزہ ریزہ

تا ز غبار کن ، پیکر نو آورم

پیکر انجم ز تو ، گردش انجم نہ من

جان بکمال اندرم ، زندگی معنوم

تو بہ بدن جاں دہی ، شور بہ تاں من دہم

تو یہ سکون سے زنی، من بہ تبش رہبرم
 آدم خاکی ہواد، دود نظر و کم سوا
 زاد و راکفوش تو، پیر شود و ربرم
 شیطان آدم کو بیکانے کے لیے اس کو یہ فلسفہ سکھاتا ہے کہ برکت سکون سے
 اور اضطراب طمینان سے افضل چیز ہے۔ سوز و ساز کی زندگی کو سکون و وام کی
 زندگی پر ترجیح دی ہے۔ خالی بھو دنیا ز میں کیا دھرا ہے؟ کوثر و تسنیم کے کنارے
 بیٹھے رہنا بھی کوئی لطف ہے؟ سے کتاب ہے کہ تو اس حقیقت سے واقف معلوم نہیں
 ہوتا کہ وصل تو شوق کی موت ہے :

تو نہ شناسی ہنوز شوق بے روز وصل
 چہیت حیات و وام، سوختن ناقص
 اتنا حشر سے ایک مرتبہ ایک شعر سنا تھا۔ دسکی پینے والا شرابی کسی عمل صالح کی
 بدولت جنت میں جا پہنچا۔ بہت خوش ہوا کہ یہاں شراب حلال اور رفعت ہے لیکن
 جب کوثر سے دو چار جام پئے تو بہت بالوس ہوا اور خدا سے درخواست کرنے لگا
 یا رب تر سے کوثر میں نہ تیزی ہے نہ ہستی
 ہم کو جو پلائی ہے تو دنیا سے منگا دے
 ابلیس نے بھی آدم کو کچھ اسی انداز سے بکایا کہ شراب مینا گداز نہ ہو تو وہ شراب
 کیا؟ بقول غالب :

تا بادہ تلخ تر شود و سینہ ریش تر
 بگدا زم آگینہ و در ساغر افکنم
 آدم اس کے کہنے میں آگیا۔ عام خیال یہ ہے کہ جنت سے بے آب و ہو کر نکلا جان
 آدم کی تذلیل ہے۔ اسی لیے اس کو عام طور پر مہبوط آدم یا زوالی آدم کہتے ہیں۔
 لیکن اقبالی کہتا ہے کہ انسان کی اصل زندگی اور خلافت الہیہ کے لیے اس کی
 تربیت ہمیں سے شروع ہوتی ہے۔ چنانچہ جنت سے نکل کر پیمان ہونے

کی بجائے اس نے اس نئی زندگی کا طعنے اٹھانا شروع کر دیا:
 چہ خوشی است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
 دل نود و دشت و صحرا بہ و نہ انداز کردن
 جنت حق الیقین کا مقام ہے۔ لیکن انسانی زندگی گمان و یقین کی کش مکش ہے۔
 جو یقین گمان پر فتح حاصل کر کے ہو وہی اصل عرفان ہے۔ کسی کا کیا اچھا شعر ہے:
 خور را نہ پرستیده، عرفاں چہ شناسی
 کا ذہن شہدی، لذت ایماں چہ شناسی
 وہاں شیطان پر غائب آگہی، قدر حیات کی تخلیق و تکمیل ہوتی ہے۔ شیطان
 جبریل پر اپنی فضیلت ثابت کرتے ہوئے کہتا ہے:

ہے مری حورأت سے مشت خاک میں ذوق نو
 میرے فتنے ہمارے عقل و خرد کا تار و پو
 دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزم خیر و شر
 کون طرفاں کے طمانچے بھارا ہے، میں کہ تو؟
 حضور بھی یہی دست و پا، اب اس کی بے دست و پا
 میرے ہر حال میں ہم، دیر یا بدیر یا جو بہ جو
 گر جمعی غوث پیشتر ہو تو پوچھ اللہ سے
 قصہ آرم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو؟

اقبال نے عشق کو ماضیت حیات قرار دیا ہے۔ لیکن اس کے نزدیک عشق
 کا لازمہ ہے سوز و گداز، درد و دل، درد و جگر، اضطراب، حال سے مستقبل کی طرف
 بڑھنے کی ناقابل تسکین آرزو، خوب سے خوب تر کی تلاش، محن و محن کے ساتھ
 محوری، ہمیشہ شوق منزل و ذوق سفر، ہر حالت سے گزر جانے کا سہیلان، تخلیق و
 تجدید کا سہیلان، خرمن اندوزی کے ساتھ ساتھ تقاضائے برق انگنی،
 ابر رحمت تھا کہ تھی عشق کی بجلی یارب جل گئی مزرعہ ہستی تو اگا دانا دل

اگر باہمیت عشق و کنہ حیات یہی ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ اقبال کا جنت کا تصور بھی لذت پرست اور سکون پسند نہ ہو۔ وہ شخص جو یہ تلقین کرتا ہے کہ :

مزی اندر جہان کور ذوقے

کہ پند وال وارو و شیطاں ندادو

اس کی جنت میں بھی کوئی سکون و اطمینان کی جاہد کیفیت نہیں ہو سکتی۔ تمام حیات اعدا کی کشاکش سے پیا ہوتی ہے اور اسی کی بدولت ترقی کرتی ہے۔ اقبال چونکہ پرستار حیات ہے وہ ایسی جنت کو بھی پسند نہیں کرتا جس میں اعمال کا ایک رنگ نہ اجرا ہدی طور پر معین ہو جائے :

دل عاشقناں بید بہ بہشت جاوداںے

نہ نواںے و نہ مندے نہ غمے نہ غم گامے

اس کی نصیحت یہ ہے کہ :

باد و جام سے گذر، سحر و خیام سے گذر

حسن مطلق کو بھی مخاطب کر کے اس سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ :

فرحت کش کش بد، اپی دل بے قرار دا

یک دو شکون زیادہ کن، گیسو کے تابدار دا

از تو درون سینہ ام، برقی تجلی کہ من

بامہ و مہر واداء ام، کھنچنی انتظار را

ذوق حضور و رہماں رسم صنم گہ می نہاد

عشق فریب می دہد، جان امیدوار را

غیر متغیر بہشت کے تصور پر اقبال کی طرح غالب کو بھی اعتراض ہے۔ شبنم کی گہر بار میں عدالت محشر میں خدا کے حضور میں اس نے ایک نہایت بے باک بیان دیا ہے جس کے اندر کمال درجے کی رندانہ شوخی ہے۔ لیکن ہستی بے اعدا اور حیات بے مزہ

کے متعلق لطیف نکتے پیدا کیے ہیں۔ بہشت کو مے خانہ بے خروش کہتا ہے جہاں
مستوں کی ہائے وہوشانی نہیں دیتی :

دراں پاک مے خانہ بے خروش

چہ گنجائشِ شورشِ نائے و نوش

پھر کہتا ہے کہ حور کے متعلق غم بھرنے ہو گا تو ذوق وصال کہاں سے آئے گا اور ایسے
معتشوق سے جس سے کچھ جان پہچان بھی نہ ہو وصل بے انتظار میں کیا لذت حاصل ہوگی
کہتا ہے کہ مجھے تو سو گند سے فریب دینے والا اور وہم بوسہ گہیز کرنے والا معتشوق
شوخ و شنگ چاہیے۔ حکم بردار معتشوق جسے تلخ کوئی کی بھی اجازت نہ ہو، کام دہ
ہو اور خود کام جو نہ ہو، ایسے محبوب سے کیا لذت حاصل ہو سکتی ہے؟

نظر بازی ذوق دیدار کو بغر و میں روزن بدیوار کو

نہ چشم آرزو مند دلالت نہ دل تشنہ مار پر کالہ اسے

اور اس پر یہ مزید ستم کہ عمر میں کہنہ سالی:

جس میں لکھوں برس کی حوریں ہوں

ایسی جنت کو کیا کرے کوئی

غالب محض عشق مجازی کے نقطہ نظر سے معترض ہے۔ وہ ڈرتا ہے کہ کہیں وہاں
بھی یہاں کی طرح کوئی ایک نیک بخت نمازن ہمیشہ کے لیے گلے کا مار نہ ہو جائے۔
ایک خط میں لکھتا ہے :

”میں جب بہشت کا تصور کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ اگر مغفرت ہو گئی اور

ایک قصر ملا اور ایک حور ملی۔ اقامت جاودانی ہے۔ ایسی ایک نیک بخت

کے ساتھ زندگی کافی ہے۔ اس تصور سے جی ٹھہراتا ہے اور کلیجہ منہ کو آتا ہے۔

ہے بے وہ اجیرن ہو جائے گی۔ طبیعت کیوں نہ ٹھہراٹھے گی۔ وہی زمردیں کاخ،

وہی طوبیٰ کی ایک شاخ، چشم بہ دور، وہی ایک حور۔“

آرزوئے نغیبات جنت ان آرزوؤں کا ایک خواب ہوتی ہے جن کو

یہاں کی زندگی پورا نہ کر سکی۔ کسی شخص کا نظریہ حیات اس سے بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ اسکے ذہن میں جنت کا کیا تصور ہے، اور وہ کن آرزوؤں کی تکمیل کا آرزو مند ہے۔ صوفیائے ہاں زندگی کا نصب العین قرب الہی اور نور الہی سے مستفید ہونا ہے جو اس دنیا میں بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیا یہ سچ ہے کہ نماز پڑھنے سے آخرت میں جنت حاصل ہوگی؟ اس نے کہا کہ غافل اگر تو نماز کی حقیقت اور حضور قلب سے واقف ہو جائے تو یہ راز تجھ پر منکشف ہو کہ نماز ہی جنت ہے اور وہ مومن کی معراج ہے۔ خدا کے تصور کی طرح جنت کا تصور بھی ہر مومن میں بقدر استعداد مختلف ہوتا ہے۔ اقبال کی جنت عشق کی جنت ہے اور اس کے ہاں عشق کے معنی طلب وصال نہیں بلکہ ذوقِ جہتم اور آفرینشِ آرزو ہے۔ عشق درودِ سوز بھی ہے اور جذبہ ارتقا بھی۔ اقبال نے ابلیس کا جو تصور قائم کیا ہے اس کے مطابق تو ابلیس بھی اس کی جنت سے خارج نہیں ہو سکتا۔ آدم اور شیطان دونوں آخر پہلے بھی جنت میں یک جا موجود تھے۔ اگر شیطان جنت کے اندر نہ ہوتا تو آدم و ہوا کو کہاں بے کاتا۔ اس کے بعد جب نکلنے کی نوبت آئی تو دونوں نکال دیے گئے۔ ایک امتحان کے لیے دوسرا امتحان کے مواقع مہیا کرنے کے لیے :

جرمِ مالکِ دائرہ، تعمیرِ او یک مسجد

نے بہ آل بہ چادر، می سازدی نہ با ما صحتی

اقبال اپنی تصویر کی جنت میں ابلیس کو پھر اپنے ساتھ لے جاتا ہے کیونکہ اس کو ایسی کوئی زندگی پسند نہیں کہ یزدانِ دار و شیطانِ ندار دے۔ خدا نے بھی شیطان کو فنا نہیں کیا کیونکہ وہ بھی امتحانِ عمل اور تکمیلِ ایمان کے لیے ضروری ہے شیطان کو مومن بنانے کی مسلسل کوشش ہی سے روحانی ترقی ہوتی ہے۔ حدیث شریفہ میں ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ ہر شخص کے ساتھ اس کا ایک شیطان ہوتا ہے۔ اس پر سننے والے نے کسی قدر جرات کر کے پوچھا کہ کیا حضورؐ کے ساتھ بھی

ہے؟ فرمایا کہ ہاں مگر میں نے اس کو مسلمان بنا لیا ہے۔ انسان عشق کی انتہا چاہتا ہے۔ یعنی وصلِ تام کا خواہش مند ہے۔ لیکن یہ اس کی سادگی ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ عشق کی ماہیت یہی ہے کہ اس کی کوئی انتہا نہ ہو۔ عشق خودی کی تکمیل کا ذریعہ ہے اور خودی کی تکمیل ایک لامتناہی عمل ہے۔

ترسے عشق کی انتہا چاہتا ہوں مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں
اقبال کے ایک ملاقاتی نے مجھ سے ذکر کیا کہ میں نے ایک مرتبہ ملائمہ سے پوچھا کہ آپ عشق کو لامتناہی سمجھتے ہیں، پھر یہ کیوں کہتا ہے کہ ترسے عشق کی انتہا چاہتا ہوں۔ فرما نے سکے کہ بھائی دوسرے مصرعہ میں میں نے اس آورد کی حقیقت کا بھی تو اقرار کیا ہے۔

اب ہم عشق کی توضیح میں اقبالیہ کے اس خاص مضمون کی طرف توجہ کرتے ہیں کہ عشق اور عقل کا باہمی رابطہ کس قسم کا ہے۔ یہ ایک قدیم مسئلہ ہے اور اکثر حکما نے اس پر طبع آزمائی کی ہے۔ جہاں صوفی اور ملاکی پیکار ہوتی ہے وہاں عشق اور شریعت کہیں کہیں دست و گمبیاں نظر آتے ہیں، اور جہاں ان میں ظاہری تصادم ہو وہاں ملا شریعت پر عمل کرتا ہے یا عمل کرنے کا مدعی ہوتا ہے اور صوفی کہہ اٹھتا ہے کہ: کافر عشقم مسلمان مراد رکاز نیست! یا پھر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ:

در کفہ جام شریعت، در کفہ سدا ان عشق

ہر ہوسنا کے نداند جام و سدا ان باعق

کہیں شرع و عشق کی پیکار ہے، کہیں شریعت و طریقت کی آویزش۔ کہیں دین و دانش کا تصادم اور کہیں عقل و عشق کا مقابلہ۔ اکثر جگہ یہ جنگ یونہی جنگ زرگری معلوم ہوتی ہے کیونکہ حقیقت آشنا نفوس اس ظاہری تصادم سے بالاتر، وحدت کے مقام سے ان کی یک رنگی اور ہم آہنگی سے آشنا ہوتے ہیں۔ ایسے دیکھیں کہ عقل و عشق کے متعلق اقبال یا اس کے بعض ہم خیال لوگوں نے کیا کہا ہے

جو صاحب عقل بھی تھے اور صاحب دل بھی۔ مولانا روم جابجا عقل کو عشق کے مقابلے میں نارسا اور کوتاہ دست قرار دیتے ہیں :

عقل در شرحتش چو خرد و رگل بخت

شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت

جابجا خرد کا لفظ بھی عقل کے مرادف استعمال ہوتا ہے۔ فہم و ادراک کے بھی یہی معنی ملتے جاتے ہیں اور کہیں عقل کی بجائے علم کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اقبال نے سینکڑوں اشعار عشق و عقل کے موازنہ اور مقابلہ میں لکھے ہیں اور ان میں صوفیوں کو اس سنے اس طرح اپنا یا ہے کہ کسی عارفی یا شاعر یا حکیم میں یہ مضمون اتنی وسعت و ندرت اور عمدت کے ساتھ نہیں ملتا۔ نوٹ کرنے کے طور پر چند اشعار لیجیے :

بختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل

عشق ہو مصلحت اندیش تو بے نام ابھی

بے خطر کو دہڑا آتش نرود میں عشق

عقل ہے محو تماثلے لب بام ابھی

علم نے مجھ سے کہا، عشق ہے دیوانہ بن

عشق نے مجھ سے کہا، علم ہے تجھ میں دھن

بندہ تجھ میں دھن، کرم کتابی نہ بن

عشق سراپا حضور، علم سراپا حجاب

عشق کی گرمی سے ہے معرکہ کائنات

علم مقام صفات، عشق تماثلے ذات

عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات

علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب

مشرع محبت میں ہے عشرت منزل حرام

شور و خروش طوفان حلال، لذت ساحل حرام

عشق پہ بجلی حلال عشق پہ جل جلال
 علم میرا ان کتاب عشق ہے ام کتاب
 پھر ایک جگہ یہ مضمون ہے کہ عقل چون و چرا، کو کو، قیل و قال کے مجبور پر عجز کوئی
 نہیں ہے۔ اسی تذبذب میں انسان اپنے یقین اور سست عمل کو جاتا ہے۔
 عقل کو عقیدے سے فرست نہیں عشق پر اعلیٰ کی دنیا در کھ
 اس سے سنا جاتا مضمون یہ ہے کہ اگر علم عقلی میں ضابطہ پایا ہے تو
 یقین کہ کون کونسا شے کے بارے
 لیکن اگر عقل کو ناپ جتنا ہے تو قاعدہ برعکس ہے
 یکے دان و سیکہ بین و یکے بارش
 کہیں نہیں انبیاء نے عقل کو سہرا ز حیلہ جو بھی لگا ہے
 عقل مکار است و واسے نیاہند

عقلی بحیلہ می برور عشق بردگش کشتی
 عقل اور ان کے مکالمہ پانچ ورا میں پڑا سیدھا اور صاف صاف ہیں حدود و حیلہ پر معنی ہے
 عقل سے ایک دان یہ دل سے کہ کجوسے پٹھانے کی رہنمائی میں
 جب عقل اپنے کلمات بیڈن کر چکی تو رانی نے اس کو بی سے اپنی نصیحت بتائی ہے
 دے نے ہون کر کیا یہ سب پہنچ ہے
 یہ بچھے کچھ تو بچھے کیا ہوں میں
 راز کسٹی کو تو سمجھتی ہے
 اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں
 ہے تجھے واسطہ مظاہر سے
 اور باطن سے آشنا ہوں میں
 تو مکان و زمان سے رشتہ بپا

ظاہر و باطن میں

لب لباب یہ ہے کہ زندگی کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ باطن اس کی ذات اور ماہیت ہے اور خارج میں اس کے مظاہر اور صفات ہیں۔ ظاہر کے علم کے لیے انسان کی بصارت ہے اور باطن کے لیے بصیرت۔ ایک مشاہدہ خارجی ہے اور ایک مطالعہ باطنی ہے۔ قرآن کریم کے الفاظ میں ایک عالم النفس ہے اور ایک عالم آفاق۔ دونوں میں صفات الہیہ کی آیات ہیں، کیونکہ ہوا اللہ اور ہوا اللہ باطن ظاہر باطن سے متضاد یا اس کا منافی نہیں۔ اب ظاہر اور باطن دونوں کے عرفان کے دو طریقہ ہو سکتے ہیں، یا یوں کہئے کہ راستہ یک ہی ہے لیکن ہر دو دو قسموں کے ہیں۔ ایک وہ ہیں جو خارج سے باطن کی طرف آنا چاہتے ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو باطن سے خارج کی طرف جاتے ہیں۔ اگر ہر دو کی صلاحیتیں کسی طرف سے مغایرت نہیں تو وہ حسب منشاء اور عمر سے دو عمر اور دو عمر سے ادھر آ جا سکتا ہے:

ما ہے ذکج دیر بہ میزکشادہ ام

از خم کشم پیالہ و در کوثر انس

لیکن ایک طرف فوق کی ترقی سے یوں بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص خارج کی بھول بھلیاں میں اس قدر الجھ جائے کہ باطن کی طرف جانے والا ذراستہ بھول جائے۔ تو اس حیات خارج کی طرف رخ ہے کہ ہوئے سر پہٹا ہو جائے اور یہ احساس ناپید ہو جائے جسے نظام نے ایک مطلع میں یوں بیان کیا ہے کہ:

جہاں تیرہ است و رہ شکل، جہیشت و اعیان در کش

دے، ہوا رہستی را بخلوت نگاہ جاں در کش

اقبال کہتا ہے کہ دور حاضر خارج کے بیچ و خم میں گم گشتہ مارا ہو گیا ہے اور روبرو بقول فیضی پشت بہ منزل روڑا جا رہا ہے۔ جس قدر تیز دوڑتا ہے اسی قدر باطن کی منزل سے دور ہوتا جاتا ہے۔ فیضی کا یہ شعر دلی کے دیوان خاص کی دیوار پر

لکھا ہے :

عزیم سفر مشرق و رو و در مغرب اسے راہ و پشت بہ منزل ہمدار
اقبال کے نظریہ حیات کی جامعیت یہ ہے کہ وہ نہ ظاہر سے غافل ہے اور نہ
باطن کا منکر۔ لیکن ظاہر کو ظاہر اور باطن کو باطن سمجھتا ہے۔ باطن کنہ حیات ہے۔
اس کو پاکر انسان غارج کی تخلیق دیکھ کر کہتا ہے۔ اس باطن کے مقابلے میں ظاہر
حلقہ بردن در ہے۔ کنہ حیات کا عرفان محض غارج کے رد و بط معلوم کرنے سے
نہیں ہو سکتا بلکہ اپنی خودی میں ڈوب کر ہوتا ہے۔ خودی یا حیات ناقابلِ تسخیر
وعدت ہے۔ کثرت محض عقل کی بخر یہ کاری کی پیداوار ہے۔ سائنس کا عقل کا
کام تحلیل ہے۔ وہ زندگی کی غیر منقسم و متحدوں کو اجزاء اسے لا تجزی تک توڑ دینا
جاتی ہے اور اس و ہم میں مبتلا ہے کہ ایٹم سے آگے اس کے آخری اجزاء تک پہنچ جانے
کے بعد ہستی کی حقیقت منکشف ہو جائے گی لیکن عقل حکیم ہستی کے اجزاء کو اس
طرح پارہ پارہ کرنے کے بعد جب ان کو پھر جوڑنے کی کوشش کرتی ہے یہ تو تجزیہ کے
بعد ترکیب تک نہیں پہنچ سکتی۔ ایسی عقل واسلے وہی ہیں جن کے عقائد کہا گیا ہے :
يقطعون ما امر الله به ان
الذين من جن چیزوں کو جوڑا تھا یہ ان کو
توڑتے ہیں۔

یوصل۔
سائنس کی تحلیل سے نہ نفس کے تحلیل کردہ اجزاء متحد ہوتے ہیں نہ نفس اور بدن کا
وہابی تعلق واضح ہوتا ہے۔ نہ انسان کا مادی ماحول سے ربط منکشف ہوتا ہے،
نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیوان و نبات کی طرف کس طرح عبور کرتی ہے اور نہ یہ بتا سکتا
ہے کہ نبات سے حیوان اور حیوان سے انسان تک کس قسم کی تخلیقی کڑیاں ہیں۔
بقول مولانا مودودی :

تن ز جان و جاں زن تن مستور نیست
لیک کس را دید جاں و مستور نیست
اقبال کے ماں طبیعات کے مقابلے میں حیات ہے اور عقل کے مقابلے

میں احساسِ خودی یا وجدان۔ اس عہد میں جب بزمِ حیات کا احساس براہِ راست
ہوتا ہے اقبال اس کا عشق کہتا ہے: عشقِ انسانی محض اسرارِ انشائیہ کی کشش
سے اس کے بھی نکل جاتا ہے۔ ورنہ میں خودی متعلق کا عشق پیدا ہو جاتا ہے۔
انفرادی عشق کی مشق یہ کہ جتنا ہی عشق اور محراب کی ہستی کے عشق کی نسبت سے بڑھا
سکتا ہے۔ یہاں عشق مبدائی ہے کہ عشق اور جان مطلق کا عشق بن جاتا ہے۔ غافل
چیزوں کا عشق بھی ذاتی ہوتا ہے اور باقی کا عشق باقی:

عشق آگِ زمانہ گزیریں کو باقی است

از شرابِ بختِ بختِ باقی است

عشق پر عشق کا رنگ پڑنا شروع ہوتا ہے اور عشق کے کھنکھاتے غنائی
ذات میں سرایت کرنے لگتا ہے۔ اس کے لئے کہ وہ آگ میں آگ ہو جائے۔ حیات
انفرادی کی یہ چیز ہے کہ وہ نہایت بڑھ کر آتش ہو جائے اور عشق کو غافل
سے اور آگ سے کہ ضرورت نہ رہے۔ شہرہ مشہور ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام
کو حیات کی کادھراؤ غافل ہو جائے۔ وہ اس کی بات سے ہم کنار ہو جائے
یہاں اس کا کہتا ہے: عشق اور بخت فی شانِ بھی۔ وہ سرمد کی ذات
نہی سہمے اور دلی اور بخت پر غفلت اور غفلت ہے۔ اقبال ہیں حقیقت
حیات کے بڑھ کر عشق کہتا ہے۔ اس حقیقت کے لئے کوئی کچھ مرزوں
لفظ نہیں مل سکتا۔ اس حقیقت سے کہ وہ ہو سکتا ہے جس کا اس کو بڑھتی
احساس ہو۔

مغربی اقبالی کے نظریہ حیات کے ماحول برکسوں کا فلسفہ ارتقاء کے
تخلیقاتی ہے۔ اقبالی برکسوں سے نرینہ ہوا اور جو اپنے نظریہ کی وضاحت میں
اس کو برکسوں سے بہت بدوئی۔ مادہ، نقل، و عدان، اور حیات کے تخلیقی
ارتقاء کے متعلق اقبال اور برگل ہم نوا ہیں۔ برکسوں کا فلسفہ نظریہ علم اور
نظریہ ناپسندیدہ ہے۔ اس نے اپنے فلسفہ کی منطق تکمیل میں اپنی نفسیات

میں کہیں خدا اور روح اور بقا۔ مجھے روح پرند بھی انداز میں کوئی بجھتا نہیں کی۔
 لیکن عرصہ دراز کے بعد تب ہی اس کا فلسفہ ایک طرح سے مکمل ہو کر علمی دنیا کو مسخر
 کر چکا۔ اس وقت اس نے اپنی کتاب مذہب اور اخلاق پر شائع کی اور اپنے
 عقیدے کی بھڑکی کا یہ ثمر پٹا کیا کہ میں جس کو براہ راست ہستی کا وجدان اور
 سرچشمہ و بودگستاخوں اس کے سبب عشق کی اصلاح موزوں ہو سکتی ہے اور
 یہ وہی چیز ہے جو انبیاء اور اولیائے کرام میں پائی جاتی تھی اقبال بھی کہیں کاشفی
 اور نبوت کے رنگ میں رنگے ہوئے دھنوں کے گردیدہ تھا۔ اس کو نبی کی ذات
 میں وہی چیز نظر آئی تھی کہ وہ تو حقیقت میں نبی ہوتا تھا اور محبت میں بھائی بھائی۔ جس
 میں جمال ہلال سے شباستہ تغیر سے اور ذات عفت سے ہم آغوش ہے۔ یہ
 حقیقت جس آفریں میں ہے اور عقل آفریں کی ماورائے عملی و اخلاقی کے سرچشمہ ہے
 زندگی کے تمام اقدار ہی سے پیدا ہوتے اور نشوونما اور بقا حاصل کرتے ہیں۔
 عقل بھی حیات و کائنات کی کائنات ہے۔ عقلی قیاس کرتی ہے اور اخلاق بھی
 انسانوں کے انوس میں اتحاد اور یکجہلیت پیدا کرتا ہے۔ حسن بھی ابتداء کی
 کائنات میں ایک وحدت، تناسب اور ہم آہنگی کا نام ہے۔ لیکن ان سب کا
 سرچشمہ عشق ہے جس سے وحدت اور وحدت پذیری سے تمام کثرت
 اور تغیر ظہور میں آتا ہے۔ لیکن عشق خود ظہور نہیں بلکہ حضور ہے۔ یہ خود پیدا کی نہیں
 بلکہ ذوق پیدا کی ہے۔ یہ عقل کی طرح پیدا شدہ حیات کے روابط اجزا کو نہیں
 دیکھتا بلکہ یہ روابط خود بخود اس کے اندر عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ پھر اس علم
 نباتات کے مطابق نہیں کہلاتے۔ عشق پیدا کرتا ہے اور علم ہی نہیں کہ اس کا
 انزواء کیا ہے۔ جس بطن سے بھول کا ظہور ہوا ہے اس بطن میں علم و عقل نہیں بلکہ
 عشق کا وجدان ہی پہنچ سکتا ہے۔ علم جہم ذات کا طواف کرتا ہے لیکن حرم
 کے اندر داخل نہیں ہو سکتا۔

عقل کو آستان سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں

فحص خارج سے کسی شے کی حقیقت تک پہنچنا دشوار ہی نہیں محال ہے۔
حقیقی عرفان وہی ہے جہاں عالم و معلوم کی دوئی ختم ہو جاسے اور اس کے
ساتھ ذات و صفات کی دوئی بھی اٹھ جاسے۔ وجدان ذات کا عرفان
اور ذات سے وصال ہے۔ الفاظ کے عالم میں عشق سے بہتر اس حقیقت
کو بیان کرنے والا اور کوئی لفظ نہیں مل سکتا۔ اسی لیے صوفیائے بھی یہی
اصطلاح اختیار کی اور اقبالی کو بھی اس سے بہتر کوئی لفظ نہ مل سکا اور مجبور
ہو کر ماورائے مادہ و عقل حقیقت کا پتہ دینے والا فلسفی برگساں بھی آخر
عمر میں یہ کہنے پر مجبور ہو گیا کہ جس حقیقت پر وہ پہنچا ہے وہی اصل روحانیت
ہے۔ وہی نبوت و ولایت کا جوہر ہے اور اس کو خلق کہہ سکتے ہیں۔ عشق
اور عرفان کے باہمی تعلق کو صوفیائے کرام نے ایک روحانی تجربہ اور نفسی
کیفیت کے طور پر محسوس کیا۔ بعض علما نے بھی اس نکتے کو بیان کیا ہے کہ
آخرت انسان کو کسی شے یا شخص کی حقیقت سے دور کرتی ہے اور کسی چیز
یا شخص کا صحیح علم محبت ہی کی بدولت حاصل ہوتا ہے۔ یہاں پر اس سے بالکل
مستند بنیادی ہلی نہ ہیں میں آتا ہے۔ نوع انسان کا تجربہ ہے کہ عشق اندھا
ہوتا ہے کیا یہ دونوں باتیں متضاد صحیح ہو سکتی ہیں؟ عشق کو اندھا اس لیے
کہا گیا ہے کہ اس کو معشوق کے سوا اور کوئی نظر نہیں آتا اور معشوق کے اندر
اس کو حسن و خوبی ہی نظر آتی ہے اور نقص و خرابی کی طرف سے اس کی
آنکھیں بند ہوتی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس قسم کا اندھا یا ظلمت و جہالت
کا سرچشمہ ہوتا ہے یا بصیرت کا مہر۔ اس مسئلے کے حل کے لیے ہمیں صوفیاء
انکار کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ صوفی کہتا ہے کہ خدا کے سوا کسی چیز کا
وجود حقیقی نہیں ہے۔ لاہ وجود الا اللہ! لا مؤش فی الوجود الا اللہ!
اس لحاظ سے خدا ہے اور ماسوا نہیں ہے۔

ہاں کھائی موت فویر ہستی ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

اس کے ساتھ یہ نظریہ وابستہ ہے کہ وجود حقیقی خیر مطلق کا مرادف ہے۔ جہاں جتنا وجود ہے وہاں اتنی ہی خیر ہے۔ اب اگر کسی مومن یا عاشق میں یہ نظریہ پیدا ہو جائے کہ وجود حقیقی کے باہر ماسوا صفیہ دو معدوم ہو جائے تو اس کا لازمی نتیجہ ہو گا کہ اس کو کائنات کے کسی پہلو میں مشر بحیثیت مشر نظر نہیں آئے گا۔ قرآن حکیم نے اسی روحانی نظریہ کو بیان کیا ہے کہ کائنات میں جاموں طرف اپنی نظر دوڑاؤ اور تلاش کرو کہ کہیں کہیں رخسہ نظر آتا ہے؟ کہیں بغاوت یا فتور ہے؟ تمہاری نظر تھک کر اور عاجز ہو کر واپس لوٹے گی اور اس کو کہیں نقص نظر نہیں آئے گا۔ اگر حقیقت کے جاننے کا نام علم یا عرفان ہے اور حقیقت سراپا خیر یا حسن مطلق ہے تو کسی شے کی حقیقت کو جاننا اس کے حسن سے لذت اندوز اور برہ یاب ہونا ہے۔ گویا حقیقی عشق جس کو حسن ہی حسن نظر آتا ہے وہی حقیقی عرفان ذات و صفات ہے۔ کسی شے کو جاننے کے معنی اس کے حسن کی کشش کو محسوس کرنا ہے۔ کیونکہ اس کا حسن ہی اس کی حقیقت ہے۔ میر و راجب یہ کہتا ہے کہ:

آستے میں میری نظر میں سب خوب جو عیب ہے پردہ ہمنر ہے
تو وہ اس بصیرت کا ذکر کر رہا ہے جس کے لیے حسن اور خیر اور وجود ہم معنی ہو گئے
ہیں۔ افلاطون اپنی حکمت سے اکی تجھ پر پہنچا کہ حسن اور حق اور وجود حقیقی
ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ عشق حسن آفریں بھی ہے اور حسن پس بھی۔
اور اگر حسن یعنی حقیقت شناسی ہے تو یہ حقیقت شناسی عشق ہی کی بدولت
ہو سکتی ہے۔ افلاطون اور صوفیاء کے اسی وعدان کو اقبال نے اس نظم کے
ایک شعر میں بیان کیا ہے جو اس نے شکسپیر کی تعریف میں لکھا:

حسن آئینہ حق اور دل آئینہ حسن

دل انسان کو ترا حسن کلام آئینہ

اقبال کا نظریہ ہے کہ اہمیت وجود کا عرفان محض حق اور اس کے منطقی عقل

سے نہیں ہو سکتا۔ اور اک اور عقلی کعبہ وجود کا طواف کرتے رہے ہیں لیکن سرمدیم
:انت میں۔ انہی نہیں ہو سکتے۔ یہ عشق ہی کی بصیرت ہے جس میں شاہد و مشہود کی
رحر متناہ اور اک ہوتا ہے۔ عشق باہمیہ اشیا کے باطن سے ہم آہنگ ہوتا
ہے اور محض خارج سے اس کا مشاہدہ نہیں کرتا۔ عشق اور علم کا باہمی رابطہ قائم
ہو سنہ کار لائق سنہ بھی کہ خوب کہا ہے کہ

”عشق سے نور علم اس نایاب پیرا ہے جسے جس طرح بھی آگ سے ذرہ
عشق کی آگ سے دھو سکے جس دھواں آگ کو بخار دیتی ہے۔ لیکن اس سے اصل حقیقت
خاکسار ہو کر نکھر جاتی ہے۔“

گذشتہ دو قیوں سورماں سے یہ علوم یا سائنس کا دور دورہ ہے۔ اس
دور کو کئی دور حقیقت کہتے ہیں اور کچھ سائنس کا دور۔ اس سے پہلے بھی
اور تہ دل پیدا ہوا اس کو غرض نہ تھی ریخ تھا ایک منفرد تہذیب جس کا تہا ہے۔ اس
نقطہ نظر کا ایک باب یہ ہے کہ اگر کائنات آگ سے ہے۔ زندگی ایک تہذیب کا نتیجہ ہے۔
ذاتیہ علم محض حواس کا ہے۔ وہ اس انہی حواس کا کو مرتب کرتا اور ان میں سے
نتائج اخذ کرتا ہے۔ عقل اس بلکہ کا نام ہے جو اس کے مواد کو مرتب اور منظم کرتا
ہے اور مطابق ہر حسی کے باہمی روابط و ریاضت کر کے انسان کو مادی دنیا میں طلب
منفعت اور رفیع منزلت میں مدد دیتا ہے۔ صحیح منفعت فنی سی اور مادی ہے،
اور صحیح منفعت فنی سی۔ مادی عالم میں جو کون و غنا ہوتا ہے اس میں
مقصد کوئی نہیں کیونکہ فطرت کا مقصد سے کوئی واسطہ نہیں۔ مقاصد یا
اقدار کے حاملہ میں فطرت کھیتا ہے طرف سے۔ نیچے کی نیچے اور بد کی بدی ضلے
کیفیت میں جو مادی جذب و دوش اور ترکیب و تحلیل سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ ترکیب
تحلیل میں ریاضیاتی قواعد کے ماتحت عمل میں آتی ہے۔ مقاصد کے نقطہ نظر
سے یہ عمل بالکل کو رائے ہے۔ علاوہ ازیں کائنات مادی کا ہر عمل جبری ہے اور
چونکہ انسانی اجسام بھی اس کائنات جبری کے اجزاء ہیں اس لیے ان میں بھی جو

عمل ہوتا ہے وہ سراسر جبر فطرت کے ماتحت ہوتا ہے :

دور یا کو اپنی موج کی طغیانوں کے کام

کشت کسی کی پار ہو یا دریاں رہے

اس نقطہ نظر میں اقدار و مقاصد نفس انسانی کی عارضی اور اعتباری کیفیات ہیں۔

بکے حقیقت یوں ہے کہ نفس کا کوئی مستقل وجود نہیں جس کی مابہیت جسم اور

مادے سے الگ ہو۔ علت و معلول کی کڑیوں میں نفس نہ علت ہے نہ معلول

شعور کی روشنی میں آئینہ دار ہی ہے لیکن کسی قسم کی فعالیت نہیں۔ نہ شعور کی علمی کیفیت

کوئی موثر عمل ہے اور نہ اس کی اراد کی کیفیت۔ جبب نفس خود ہی وہوم ہے تو

تو اس کی خودی یا اس کا ارادہ وہوم اور عدم و عدم ہے۔ چونکہ فطرت

کی مابہیت جبر ہے اس لیے اس کو سمجھنے والی عقل کی مابہیت بھی جبر ہی ہے۔

تمام طبیعی علوم کا دائرہ دار ریاضیات پر ہے اور ریاضیات کا جبر و لزوم ایسا

ہے کہ مشدش خواہ کسی قسم کا ہو، اس کے قوانین بدل نہیں سکتے۔ اس کے قیوں

زاویے مل کر لازماً دو قائموں کے برابر ہوں گے۔ متوازی خطوط زل سے ملے

ابتد تک بھی مقابل نہ ہو سکیں گے۔ دو اور دو بھی پانچ نہ ہو سکیں گے۔ اگر کائنات

میں کوئی قادر مطلق ہستی ہو تو بھی اس کی قدرت کا ملہ ریاضی کے معاملہ میں

اپنا اختیار نہیں برت سکتی۔ کائنات سراسر طبیعی ہے اور طبیعیات سراسر

ریاضیات ہے اور ریاضیات جبر حکم اور تقاضائے مہرہ ہے۔ اس کا منطقی

اور لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان میں کوئی نفس مستقل نہیں اور جس اضافی کیفیت

کا نام اختیار ہے وہ اس وجود کے کا وجود کا ہے جسے نفس کہتے ہیں :

ناحق ہم مجبور دل پر یہ تہمت ہے شکاری کی

دریا بوجہ خویش موجبے دارو

خس بندارو کہ این کشاکش باد است

اس حسی تہذیب و تمدن اور نظریہ کائنات نے دلوں میں یہ بات بٹھا دی کہ

ماڈے کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے علاوہ کوئی ذریعہ علم نہیں۔ اور کارآمد عقل بھی وہی ہے جسے سائنٹفک عقل کہتے ہیں جس کے مطابق جو چیز ناپی اور تولی نہیں جاسکتی اور علت اور معلول کی انجلی ہوئی اور لامتناہی زنجیروں کی کوئی کڑی نہیں بن سکتی، اس کے وجود ہی سے انکار کر دیا جائے:

نہ رہے بانس نہ بچے بانسری

سائنٹفک عقل منکر نفس اور منکر اختیار ہو گئی۔ انسان، اس کی آرزوئیں اور اس کے مقاصد حقیر ہو کر رہ گئے۔ جمالی اور اخلاقی اقدار سمیٹا بن گئیں جب مقام و اقدار بے حقیقت اور بے حیثیت ہو جائیں تو کوشش کس بات کے لیے کی جائے؟ حواس کے سوا کچھ نہیں لہذا حواس ہی کے لذت و الم پر زندگی کی بنیاد قائم کر لی جائے۔ حافظ کہتا ہے کہ زندگی کا معرہ عقل کی گرفت میں نہیں آسکتا لہذا اس گتھی کو سلجھانے میں خواہ مخواہ سعی لا حاصل نہ کرو:

حدیث از مطرب و می گو و را ز دہر کم تر جو

کہ کس نیشود و نکشاید بحکمت این معمارا

حافظ و خیام میں مادیت کا فلسفہ نہیں لیکن ایک طرح کی لاادیت پائی جاتی ہے۔ اس قسم کی لاادیت جو حافظ و خیام میں ملتی ہے، یورپ کی حسی تہذیب کو بہت پسند آئی اور خیام اس حسی تہذیب کے مذہب کی انجیل بن گیا۔ اس حسی تہذیب نے دو قسم کے لوگ پیدا کیے۔ ایک وہ جو سائنٹفک عقل کی حقیقت حسی پر ایمان سے آگے اور حیات کی بنا پر زندگی کو سمجھنے اور ڈھانسنے لگے۔ یہ طبقہ صاحب یقین تھا اور لاادری نہیں تھا کیونکہ اس کے ساتھ ساتھ عقل کی نارسائی اور محدود استعداد کے قائل بھی پیدا ہو گئے۔ پہلا طبقہ کامل مادیت کی وجہ سے زندگی کو بے معنی سمجھنے لگا کیونکہ مادہ ہی عالم میں معنی کا کوئی سوال نہیں۔ عالم معنی انسانی ذہنیت کا ایک اختیاری اور سمیائی عالم ہے۔ معنی نہ سہی لیکن حواس تو حقیقی ہیں۔ محسوسات سے تو انکار نہیں ہو سکتا اور محسوسات

کے ساتھ جولنت، عالم اور گوارائی و ناگوارسی وابستہ ہے، تو ایک حقیقی احساس ہے لہذا احساس ہی میں گوارائی پیدا کی جائے:

بابر بہ ہمیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست

بیار بادہ کہ ایام غم نچو اہد ماند

جناں نماند، جنس نیز ہم نچو اہد ماند

لا اور سی طبقہ جو مادیت کی قطعیت کا مدعی نہ تھا، کئی حیات کے ناقابل فہم ہونے کی وجہ سے محسوسات ہی کے دائرے میں رہ گیا اور اس کا فلسفہ عمل بھی یہی بن گیا کہ زیادہ سے زیادہ جسمانی لذتیں حاصل کرے اور اگر مجھے آدمی ہو تو دوسروں کی لذتوں کا بھی خیال کر لیا کرو۔ اگرچہ، ایسا کیوں کیا جائے؟ اس کی کوئی معقول وجہ نہیں۔ اس فلسفے کا مسئلہ اصول یہ بھی قرار پایا کہ لذتوں میں مقدار اور کیفیت کا فرق ہوتا ہے، مقدار اور کیفیت کا فرق نہیں ہوتا۔ اس کا اہم غلط نتیجہ کتاب ہے کہ بڈنگ کے کھانے کی لذت، موسیقی کی لذت، علم کی لذت، کار خیر سے لطف اندوزی اور ہر قسم کی جسمانی لذتیں سب برابر ہیں۔ ان کے حصول میں محض مقدار اور شدت، دور اور نزدیک اور یقینی اور غیر یقینی ہونے کا لحاظ کر کے ریاضیاتی اصولی پر عمل کے نیک یا بد ہونے کا فیصلہ کر لیا جائے۔ نیکی لذت آفرینی اور بدی الم انگیزی ہے۔ اس کے سوا انسان کے پاس اور کوئی معیار نہیں ہو سکتا۔

یہ تھا وہ نظریہ حیات جس کے خلاف اقبال نے جہاد کیا۔ اس جہاد میں اقبال کوئی مجاہدِ اول نہیں۔ حکیمانہ مزاج کے مفکر صوفیا محض حسی اور طبیعتی عقل کی نارسائی پر پہلے بہت کچھ کہہ چکے تھے۔ لیکن ان کے سامنے زیادہ تر صرف یونانی فلسفے کی عقلیت تھی۔ اقبال کا جہاد عقلیت کے خلاف اس قدر شدید اس لیے ہو گیا کہ مادی اور حسی عقلیت اقوام کی زندگی پر چھا گئی تھی اور محیط کلی ہو گئی تھی۔ جس قسم کی عقلیت طبیعتی سائنس نے پیدا کی، وہ یونانیوں میں موجود نہ تھی۔

اگر موجدِ مہی تو خفیت انداز ہیں۔ یونانی عقلیت سے لازمی طور پر الحاد پیدا نہ ہوتا تھا اور نہ زندگی معنی سے محروم ہوتی تھی۔ افلاطون اور سقراط کی عقلیت مادیت سے باورِ اہم اور مادی اور محسوس عالم محض اس کا سایہ۔ بے مایہ تھا۔ لیکن دورِ جدید میں عقلیت محسوسات اور متغیر مادی کیفیات کا ٹٹل بے حقیقت بن کر رہ گئی۔ اقبال اور اسی کے دوسرے ہم فو افکرین کو اس خوف ناک عقلیت کے خلاف اپنی تمام قوتیں صرف کرنے کی ضرورت ہوئی جو خارج سے داخل ہو کر باطن کی کھوکھری ہو گئی تھی۔ جس جن کو انسان نے مادیت کے ٹوٹے میں سے آزادی کا تھا وہ پینا س کے ارغن و سما پر پھا گیا اور اس آزادی کے واسطے کوکھ جاسنے پر آمادہ ہو گیا۔ وہ انسانی نفس، عقیدہ خدا و بقا اور مقاصدِ حیات سب کو ایک ایک کر کے کھل گیا۔

اس کے متضاد میں اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ کائنات منظرِ حیات ہے اور حیات کی ماہیت مادی نہیں بلکہ نفسی ہے۔ مادی سواوٹ اس نفس کی تخلیق اور تعمیل کوششوں کے مظاہر ہیں۔ مظاہر کو عقل انسانی عملی زندگی کی خاطر لزوم کے نقطہ نظر سے سمجھتی ہے۔ لیکن اس جبر و لزوم کو سمجھنے والا نفس خود لزوم کی کوئی کڑی نہیں ہے۔ زندگی کا جو ہر خودی اور اختیار ہے اور اس کا عمل تخلیق مسلسل۔ اس زندگی کے وجدان کو جو نفس کو براہِ راست حاصل ہوتا ہے، عشق کہتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر عشق زندگی کی اصل ہے۔ زمان و مکان اور لذت و الم کے سبب پیاسنے وہ خود ہی بنا تا اور مظاہرِ حیات کو ان میں ناپتا ہے۔ لیکن ناپتے والا خود ان پتانوں میں نہیں آتا۔ اس کو تخلیقی ضرورت پیش آئے تو پرانے پیاسنے توڑ کر نئے پیاسنے بنا لیتا ہے۔

مغرب میں عقلیت کی تعمیر میں ڈیکارٹ سے دستہ پڑنے شروع ہوئے۔ اسی نے کہا کہ جو اہر دو قسم کے ہیں۔ ایک شعور اور ایک مادہ۔ شعور کا الگ ایک آئین و نظام ہے اور مادہ سے الگ۔ ان دونوں کے علت و معلول کا سلسلہ الگ الگ ہے۔ ایک طرف کی علت دوسری طرف میں مؤثر فاعل نہیں ہو سکتی۔ ڈیکارٹ

نے وجود کی وحدت کو اس طرح توڑا کہ پھر جوڑ نہ سکا۔ انگلستان میں لاک نے عقل و علم کا جائزہ بڑی وقت بہ نظر اور بڑی شرح و بسط سے لیا اور کہا کہ نفس انسانی ایک لوح سادہ ہے جس پر حواس اپنی قلم کاری سے نقشہ کش بناتے ہیں اور تمام علم حواس ہی سے حاصل ہوتا ہے اور نفس کے اندر تصورات سے ان معلومات کی نیرازہ بندی ہوتی ہے۔ مادے کا اصل جوہر اتنا ہی ہے کہ اس میں امتداد ہے اور وہ مکان کو گھیرتا ہے باقی عالم آواز و رنگ و بوسب اعتباری اور اضافی ہے یہ مادے کے ثانوی صفات ہیں جو مادے کے جوہر میں نہیں پائے جاتے بلکہ مادہ، آہستہ آہستہ نفس تقویٰ کے قیام سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان اضافات کا کوئی مطلق وجود نہیں۔ اس کے بغیر شیب بار کھل آیا۔ اس نے کہا کہ نفس سے باہر مادے کا کوئی مطلق وجود ثابت نہیں ہو سکتا۔ ثانوی صفات کی طرح اس کے صفات اہلیہ بھی محض نفسی کیفیات ہیں۔ وجود حقیقی محض نفس ہے جو اعتباری اور اضافی ارتسامات کا محل ہے۔ خدا نے ان ارتسامات میں ایک مستقل رابطہ قائم کر رکھا ہے جس سے یکے بعد دیگرے آنے والے مظاہر میں ہماری توقعات پوری ہوتی رہتی ہیں۔ اس نے کہا کہ از روئے عقل بس اتنا ہی ثابت ہو سکتا ہے کہ ایک طرف خدا ہے اور دوسری طرف نفوس جن پر خدا معین قواعد سے مظاہر کا عکس ڈالتا رہتا ہے۔ بار کھلنے سے از روئے استدلال مادے کا اس طرح صفایا گیا کہ وہ آج تک پہنچنے والی طرح کوئی ثانوی حقیقت نہ بن سکا۔ اس کے بعد بیہوش سننے ایک قدم ادا ہوا اور کہا کہ بار کھلنے کی منطق کو نفس پر کڑی لگا نا چاہیے۔ نفس بھی محض ارتسامات اور اثرات کا ایک تسلسلہ ہے۔ کیفیات غافل معین اور متوقع طور پر یکے بعد دیگرے آتی ہیں لیکن یہ ثبوت نہیں مل سکتا کہ وہ کسی مستقل جوہر کی کیفیات ہیں بلکہ ان کیفیات میں بھی مادہ مظاہر کی طرح کوئی لازمی علت و معلول کا رشتہ نہیں۔ عادتاً ہم ایک منظر کے بعد دوسرے کے ظہور کی توقع رکھتے ہیں اور یہ توقع ہمارے محدود تجربے میں اکثر پوری بھی ہوتی ہے لیکن اس رشتے میں کوئی

لزوم ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہذا وجود نہ مادے کا ثابت ہوتا ہے اور نہ نفس کا اور نہ مادے اور نفس میں کسی علت و معلول کے لزوم کا بتہ چلتا ہے۔ چلو چھٹی ہوئی۔ عقل منطقی کی انتہائی ترقی نے عقل و معقول کے ساتھ عاقل کا بھی صحایا کر دیا۔ شاید و شہود و مشہود سب مفقود۔ جب ہستی ہی عدم کے برابر ہو گئی تو خالق و ناظم ہستی کی کون تلاش کرے؟ اگر کوئی کرے تو شاید یہ تلاش اس قسم کی ہو کہ ایک ادھا اندھیرے میں ایک کالی بلی کو ڈھونڈ رہا ہے جو کمرے میں موجود بھی نہیں۔ اقبال کتا ہے کہ:

نہ ہے زماں نہ مکاں، لا الہ الا اللہ

ہیوم کی تشکیک میں جو محض حسی مشاہدے اور منطقی عقل کا لازمی نتیجہ ہے، مادہ و نفس بے حقیقت ہو گئے۔ اس کے بعد خالق و ناظم ہستی کا ثبوت کہاں سے ملے گا؟ اس کے بعد عقل کی تحدید اور تحقیر کے فلسفے شروع ہوئے۔ یہ لغتہ کانٹ سے شروع ہوا اور اس کی تان بر گسل پر آ کر ڈٹی۔ کانٹ نے کہا کہ عقل نظری وجود مطلق کو جو اپنی کنہ میں کبھی قابل فہم نہیں ہو سکتا، اپنے سانچوں میں ڈھالی کر ایک منظم مظاہر کا عالم تعمیر کر لیتی ہے۔ عقل کا یہ عالم مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے اس سے الگ عقل عملی یعنی اخلاق کا عالم ہے جس کے سانچے الگ ہیں۔ غار جی فطرت میں جبر ہی جبر ہے اور باطنی اخلاق ارادے کی اصلیت اختیار ہے۔ ان دو متضاد عالموں کا ربط عقل معلوم نہیں کر سکتی۔ البتہ عقل ایمانی اس تضاد کے ارتفاع کا یقین دلا سکتی ہے۔ عقل بحیثیت عقل محدود اور بے بس اور اس کا وظیفہ ظواہر کے روابط کو جبر کی کڑی میں پرونا ہے جس سے سائنس پیدا ہوتی ہے۔ عقل کی اس بے بسی کو دیکھ کر کانٹ سے بعد آنے والے اکابر مفکرین بعض تصوف کے انداز کی مابعد الطبیعیات میں پناہ گزیں ہوئے اور بعض نے اور اور راستے اختیار کیے۔ حقیقت تک عقل کی نارسائی ایک مسلمہ عقیدہ بنی گئی۔ شوپن ہار نے کہا کہ کائنات ایک اندھی مشیت حیات کا مظہر ہے۔ اس میں

اندھا دھند زندگی پیدا کرنے کا جذبہ ہے اور یہ زندگی سرسبز تنازع لہجہ اور
چراغِ آلام ہے۔ اس کے نہ کچھ معنی ہیں، نہ منزل، نہ مقصود۔ سب سے اچھا راستہ
وہ ہے جو اس سے چھٹکارے کی سبیل بتائے۔ نڈھتے نڈھتے جس سے اقبال بھی
متاثر معلوم ہوتا ہے، یہ کہا کہ اصل وجود نہ مادہ ہے اور نہ عقل محض بلکہ ایک
اخلاقی ارادہ ہے جو کائنات کو تکمیلِ خیر کی مشق کے لیے ظہور میں لاتا ہے۔ جدوجہد
اس کی فطرت ہے۔ کائنات کی آفرینش بھی ایک قسم کا اخلاقی عمل ہے۔ اندھے
مطلق جسے خدا کہہ لیجئے، اپنے لیے میدانِ عمل اور تختہٴ مشق چاہتا ہے۔ تمام
کائنات اس کا تختہٴ مشق ہے۔ خودی ہی سے جہاں پیدا ہوا اور خودی کی لائقناہی
تکمیل ہی مقصودِ حیات ہے۔ تمام موجودات، معقولات اور مقاصدِ حیات اسی
تکمیلِ کوشش اور جہدِ پسندِ خودی کے رہیں منت ہیں۔ فلسفے کے ان اماموں میں آخری
امام برگساں تھا جس نے کہا کہ نہ مادہ اصل وجود ہے اور نہ عقل کوئی اساسی حقیقت
اصل حقیقت ارتقا پسند حیات ہے جو ہمارے محسوس میں نہ ماؤں سے ہے، نہ عقلی،
نہ اخلاقی۔ جس کو ہم عقل کہتے ہیں اس میں کوئی تخلیقی صلاحیت بھی نہیں، اور وہ وجود
کی عینیت کا آئینہ بھی نہیں بن سکتی۔ مادہ حیات کی ایک افسردہ، پس ماندہ اور
ردہٴ صورت ہے اور جو عقل اس کو سمجھنے میں صرف کی جاتی ہے وہ بھی اس کی
ہم رنگ ہو کر ہی اس کو سمجھ سکتی ہے۔ جذبہٴ حیات آفریدہ کاری ہے جو نہ جو اس
کی گرفت میں آسکتی ہے اور نہ عقل کی گرفت میں۔ طبیعی سائنس اور ریاضیاتی اصول
زندگی کا پوسٹ مارٹم کر سکتے ہیں لیکن زندگی کی اصلیت اور ماہیت تک ان
کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اصل چیز زندگی ہے جس کا کام نہ نئی آفرینش ہے۔ وہ کسی
قواعد کی پابند نہیں۔ جب وہ کچھ پیدا کر سکتی ہے تو عقل اس میں سے قواعد تلاش
کرتی یا اپنی سہولت کے لیے وضع کر لیتی ہے۔ یہ قواعد مادہ کی عالم کے عینوں کو سمجھنے اور
ان کے اندر اپنا عملی راستہ دریافت کرنے کے کام آتے ہیں۔ شب بھولی علمِ نباتات
سے اگتا ہے، نہ کوئی فطری شاعر عروض کی بدولت شعر کہتا ہے اور نہ کوئی فطری نغمہ

یاناہ موسیقی کے ریاضیاتی اصولوں کے ماتحت پیدا ہوتا ہے:

فریاد کی کوئی گئی نہیں ہے نالہ پابند نے نہیں ہے

اس زندگی کا اصل اور گہرا احساس وجدان سے ہوتا ہے۔ عقل زندگی کے خارجی ماحصل کو ناچتی تو لہجہ بھرتی ہے اور وجدان بیک جست اس کے باطن میں پہنچ جاتا ہے۔ یہاں برگسٹاں کے نتیجہ فکر کے ڈانڈے تصوف سے ہاتھتے ہیں۔ صوفیانہ وجدانیات کی قسم کے ہیں۔ ان میں سے ایک وجدان ہستی مطلق کی غلامی کا ہے جس کی تھلی میں کوارٹس ہوتی۔ کل بومرھونی نشان۔ یہ وجدان حیات مطلق یا ہستی حقیقیہ سے مسلسل حیات و کائنات کے سرزد ہونے کا وجدان ہے۔ برگسٹاں صوفی نہیں تھا لیکن وہ وصال تک جا پہنچا جہاں تک عقل راہنہ کر کے خود ہیچ ہٹ جاتی ہے۔ اقبال محض دوسرے حکما اور صوفیا کا خوشدھیں نہیں ہے لیکن اس نے برگسٹاں کے اس وجدان کو برومی جیسے صوفی کے وجدان سے جاملایا۔ دونوں کو صحیح پایا اور دونوں سے لطف اٹھایا اور اس سے دو آئینہ سے ایسا سرمست ہوا اور اس طرح نثر ریز ہوا کہ اس کی مثال دنیا کے تمام ادب میں ڈھونڈنے سے مشکل ملے گی۔ کم از کم اردو، فارسی، اور عربی میں اس بار سے میں اس کا کوئی عدلی تیر ہے۔ اقبالی اس وجدان کو عشق کہتا ہے اور جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں برگسٹاں نے بھی آخر میں اس کو عشق ہی کہا اور اس کو انبیا و اولیا کا وجدان اور ان کے عالم گیر اخلاق اور محبت کا سرچشمہ گردانا۔ اقبال برگسٹاں اور برومی دونوں کا اس قدر ہم فکر، ہم ذوق اور ہم نوا ہے کہ یہ کہنا مشکل ہو جاتا ہے کہ کہاں اس کا شعر طبع زاد ہے اور کہاں ایک مرشد اور دوسرے مفکر کے زیر اثر لکھا گیا ہے۔ عقل اور وجدان کے باہمی ربط یا تضاد کے متعلق برگسٹاں نے بڑے بلیغ حکیمانہ نکتے پیدا کیے ہیں اور دل نشین و کامل سے استدلال کیا ہے۔ جابجا بڑی بلیغ تشبیہات سے بھی مطالب کو واضح کر سنے کی کوشش کی ہے لیکن اس مضمون میں جس قدر ان کے افکار اور دلائل تشبیہات اقبال کے کلام میں ملتے ہیں اس قدر

برگسوں کے ہاں دستیاب نہیں ہوتے۔ اقبال اس وجدان کو دل کا وظیفہ سمجھتا ہے
عقل و خرد کا تانا بانا دماغ بنتا ہے۔ اگر عشق کا خلاقی جذبہ نہ ہوتا تو کائنات بے ہنگام
اور افسردہ ہوتی :

تھی از ما و ہوئے خانہ بودے کل ما از مشربے گمانہ بودے
نبودے عشق و ای ہنگامہ عشق اگر دل چوں خرد و فرزانہ بودے
ماوی کائنات زندگی کی پس ماند، و در ماندہ کیفیت ہے۔ مادہ ازل سے
ابد تک ریاضیاتی آئین کے دائرے میں بے تحدید اپنے آپ کو دہراتا رہتا ہے۔
اس کو زندگی سے الگ کر کے دیکھو تو وہ ایک بزمِ خموشاں ہے۔
عشق از فریاد ما ہنگامہ ہا تمہیں کر د
ورنہ ایں بزمِ خموشاں بیچ غوغائے نہ داشت
اس کے ساتھ غالب کا شعر پڑھیے :

عشق سے طبیعت نے زلیت کا مزا پایا
مرد کی دوا پائی دردِ لادوا پایا
اور پھر رومی کے ان اشعار کا تلفظ اٹھائیے :

دور گر دول را ز موجِ عشق و ال
چوں نبودے عشق بفسردے جہاں
کے جہادی محو گشتے در نبات
کے فدائے روح گشتے نامیات

عشق کی اس کوتاہی اور عشق و وجدان کی اس حقیقت رسی کے بعد یہ ضروری
معلوم ہوتا ہے کہ کچھ عقل کا بھی حق ادا کیا جائے اور اس کے ساتھ بھی انصاف کیا
جائے۔ حکمانہ عقل پر بہت بھروسہ کیا ہے اور خود خدا نے حکیم نے بھی عقل کی بہت
تعریف کی ہے۔ قصہ مختصر یہ ہے کہ عقل کے کئی مدارج اور کئی اقسام ہیں۔ بقول
مولانا روم ایک جہادی عقل ہے اور ایک نباتی عقل۔ ایک حیوانی عقل ہے اور

ایک انسانی عقل اور ان سب سے اوپر ایک عقل نبوی ہے۔ دوسری طرف یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک عقل حسی یا عقل طبیعی ہے اور ایک اخلاقی یا روحانی یا وجدانی عقل ہے۔ جو لوگ برٹنڈرسل کی طرح سائنٹفک عقل ہی کو عقل کہتے ہیں، وہ حسن و عشق کے اقدار شناس شعور یا احساس کو عقل نہیں کہتے اور اس کو وجود مطلق میں کوئی مستقل حیثیت کی چیز نہیں سمجھتے۔ اقبال کی قسم کے صاحبِ دل لوگ عشق والی عقل کو حسی اور طبیعی اور منطقی عقل سے بالاتر خیال کرتے ہیں۔ وہ اس سے کم تر عقلوں کے منکر نہیں لیکن جب یہ جزوی عقلیں اپنے آپ کو عقلِ کل کہنے لگتی ہیں اور وجدانات کے اڑے آتی ہیں تو خواہ مخواہ ان کی کوتاہی کی قلعی کھولنی پڑتی ہے یہی کام اقبال نے کیا ہے۔ وہ عقلِ جزوی کی تحقیر کرتا ہے لیکن اس عقل سے برہ مند ہونا چاہتا ہے جو وجدان سے ہم آغوش ہے:

زمانہ، یسوعی داندِ ای حقیقت را
جنوں قباست کہ موزوں بہ قامتِ خداست
ہر دو مبتزلے رواں، ہر دو امیر کا رواں
عقلِ بجیلہ می برد عشقِ بردکشاں کشاں
عقلے کہ جہاں سوزو، ایک جنوہ بے پاکش
از عشقِ پیاموزو، آئینِ جہاں تاباں

نورِ انسان و عقلِ زوم من شرارِ زندگی بر گلِ زوم من
دل از نورِ خردِ دم ضیا گیر خود را بر عیارِ دلِ زوم من
اقبال نے ایک روز مجھ سے بیان فرمایا کہ برگساں بھی اس کا قائل ہے
کہ خرد بھی اپنی تیزی اور لطافت سے وجدان کے قریب پہنچ جاتی ہے۔ اسی
خیال کو اس شعر میں ادا کیا ہے:

چہ می پرسی میانِ سینہ دل چلیست؟
خرد چوں سوز پیدا کرد، دل شد

دل از سوز تپش دل بود میکن
چو یکدم از تپش انتا و گل شد
عشق کے رجز آتش رئیس المعشر لیں جگر مراد آبادی کا بھی اسی مضمون کا ایک شعر
سن لیجیے :

الہی کس طرح عقل و جنوں کو ایک جا کر لوں
کہ منٹائے نکا، عشوہ زایوں بھی ہے اور یوں بھی
اقبال کا دعویٰ ہے کہ میں نے اپنے کلام میں جن حقائق کو بیان کیا ہے وہ میں
نے قرآن سے اخذ کیے ہیں، لیکن تمام قرآن میں کہیں عشق کا لفظ نہیں ملتا نہ کہیں
حدیث میں یہ اصطلاح نظر آتی ہے۔ شعر اسے جاہلیت کے کلام میں بھی یہ لفظ
نہیں آیا۔ عشق عربی زبان کا لفظ ہے اور اگر قرآن بھی انہی حقائق کو منکشف کرنا
چاہتا تھا جنہیں اقبال نے بیان کیا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن نے یہ
اصطلاح کیوں استعمال نہیں کی؟ مجھے مولانا عبد السلام ندوی کا یہ خیال درست
معلوم ہوتا ہے کہ جن معنوں میں رومی اور فارسی کے شعر اسے مقصوفین میں لفظ کو
استعمال کرتے ہیں، وہ معنی فلسفہ اشراق کے دروازے سے اسلامی فلسفہ و تصوف
اور ادبیات میں داخل ہوئے ہیں۔ حکمت الاشراق کا اساسی نظریہ یہ ہے کہ ہر بلند
نور کو نیچے کے نور پر غلبہ و اقتدار حاصل ہے اور نیچے کا نور بلند نور سے محبت رکھتا
ہے۔ غلبے کے لیے قہر کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور محبت کے لیے مہر کا لفظ۔ اور
اسی قہر و مہر سے نظام عالم کا وجود وابستہ ہے۔ اسی کے ساتھ یہ نظریہ وابستہ
ہے کہ تمام ہستی خدا سے مرزومہ ہوئی ہے۔ مرزومہ جانے کے بعد وہ جدائی سے
بے تاب ہو کر پھر اپنی اصل سے متحد ہونا چاہتی ہے۔ کل شئی یرجع الی اصلہ :
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش
مولانا روم کے ماں یہ بنیادی عقیدہ ہے جس کو انہوں نے مثنوی میں طرح

طرح سے بیان کیا ہے:

چند اجزائے جہاں زان حکم پیش
جنت جنت و عاشقان جنت خلیش
ہست ہر جزوے بہ عالم جنت خواہ
ناست، بچو کمر باو برگ کاہ
آساں گوید زمین را مر حبا
با تو ام چوں آہن و آہن ربا
میل ہر جزوے بہ جزوے می نمد
زا اتحاد ہر دو تولیدی ہمد

عشق کا یہ نظریہ کہ وہ کائنات کی تکوین و بقا و ارتقا کا باعث اور ضامن ہے، فلسفہ انشراق کی طرف سے آیا لیکن صوفیانہ وجہ ان سنے اس کی تائید کی۔ یہ فلسفہ اور تصوف ایک دوسرے کا آئینہ بن گئے۔ فرق صرف یہی تھا کہ ایک میں دانش تھی اور دوسرے میں ہمیشہ۔ ایک سوانح شکار نے بوعلی سینا اور ابو سعید ابوالخیر کی ملاقات کا حال لکھا ہے کہ بوعلی از روئے حکمت حیات و کائنات کی حقیقت بیان کرتے رہے اور جب بہت کچھ کہ چکے تو ابو سعید ابوالخیر نے بس اس کا کہنا کہ ہر چہ تو می دانی، من می بینم۔

مولانا روم کے زمانے میں تین گروہ تھے جو خدا رسی کے تین مختلف راستوں پر گامزن تھے۔ ایک عابد و متقی گروہ جو شریعت پر کار بند اور عبادات میں منہمک ہو کر خدا کی خوشنودی اور ثواب آخرت کا طالب تھا دوسرا وہ گروہ جو فلسفہ اور علم الکلام کے ذریعے سے حقائق حیات تک پہنچنے کا مدعی تھا اور تیسرا وہ گروہ جو عشق رسی کو حقیقت سمجھتا تھا اور اس کے مقابلے میں عبادت اور عقل کو ادنیٰ خیال کرتا تھا۔

ایک زمانے در حضور اولیا بہتر اندہ صد سالہ طاعت بے ریا

اور عقل و حکمت کے متعلق یہ فتویٰ تھا کہ:

پسے استدالیال چو میں بود پاسے چو میں تخت بے تمکین بود
 رومی اور اقبال دونوں کے مابین عقل اور عشق کا جابجا موازنہ ملتا ہے لیکن
 رومی کے زمانے میں فلسفہ زیادہ تر یونانی فلسفہ تھا اور عشق سے مراد مہو فیا کا
 جذبہ رستی تھی۔ اقبال جس عقل سے ٹکر لیتا ہے وہ خالی مابعد الطبیعیاتی نظر یا
 یہ منطق انتہا جی کا ہوائی قلعہ نہیں۔ عصر حاضر کی عقل مابعد کائنات کی اساس
 اور اس کی پیداوار ہے۔ زندگی کے تمام شعبوں میں اس کی ہمہ گیر یونانی فلسفے
 کے تخلیقات سے کہیں زیادہ ہے۔ اس عقل نے مادی فطرت کی تسخیر سے وہ
 وقار اور اقتدار پیدا کیا ہے جو خالی فکر اور منطقی فلسفہ کو حاصل نہیں ہو سکتا۔
 یہ عقل نہارجی فطرت کی تسخیر سے خدا اور روح اور تمام اقتدار اور اسے مادیت
 کی منکر ہو گئی۔ اقبال کو اس عقلیت کے خلاف جہاد کرنا پڑا، اس کی قوتیں
 بڑی منظم اور مستحکم تھیں۔ زندگی کے ہر شعبہ میں اس کے پیچھے گزرتے ہوئے تھے۔
 اس کے مقابلے کے لیے اقبال کے پاس جو عشق تھا، وہ مہو فیا نہ عذیب رستی
 نہیں تھی بلکہ قوت حیات اور قوت تخلیق تھی۔ اقبال کا عشق مہو فیا نہ انداز کا
 نہیں جو خودی کو گناہ قرار دے کہ وہ جو تک و تنب کا غرہ دکھائے۔ اقبال کے
 زمانے کی عقلیت کا انداز الگ قسم کا تھا۔ اسی لیے اس کے عشق کی کیفیت بھی
 یہ نہیں کہ انفرادیت کا قطرہ توحید کے بحر میں اپنے آپ کو گھودے۔ اس کا عشق
 خلاق کو اصل حیات سمجھتا ہے اور خدا سے اس لیے رابطہ قائم کرتا ہے کہ وہ اس کی
 خلاق سے برہ اندوز ہو جائے۔ وہ عالم مادی سے گریزاں نہیں۔ وہ اس کو سمجھتا اور
 مسخر کرنا چاہتا ہے۔ اس کا رخ عجز کی طرف نہیں بلکہ اقتدار کی طرف ہے۔ اقبال کے
 ہاں عشق کا مفہوم قدیم تصوف سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔ اسی لیے اس نے اس کی
 شرح میں ایسے نکات بیان کیے ہیں جو قدیم مہو فیا کے ہاں نہیں ملتے۔ البتہ رومی
 کے ہاں جابجا اس کے اشارے ملتے ہیں۔ لیکن اقبال نے ان اشاروں سے

ایک عظیم الشان جہان معنی تعمیر کیا ہے جس کا معیار وہ خود ہی ہے۔ عقل منطقی، عقل
مادی اور عقل جزئی پر کڑی تنقید کرنے کے باوجود بھی وہ اس کے صحیح مقام کو پہچانتا
ہے اور اس کا خواہش مند ہے کہ اس عقل سے خود مسح ہونے کی بجائے وہ عشق کی
قوت سے اس کو مسح کر کے عشق اور عقل کی آمیزش سے اپنی خلاقیت میں اضافہ کرے:

خودی ہو عقل سے محکم تو غیرت جبریل

اگر ہو عشق سے محکم تو صورت اسرافیل

غریباں را زیر کی ساز حیات

زیر کی از عشق گرد و حق شناس

عشق چوں از زیر کی ہمہر شود

خیز و نقش عالم و یگر بند

اقبال کا تصور عشق اپنے ہر پہلو میں فلسفہ خودی کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کے

ماں عشق، جذبہ ارتقا، ذوقِ تحقیق، ذوقِ تسخیر اور استحکام خودی ایک ہی حقیقت

کے مختلف نام ہیں۔ یہ عشق صرف نفس انسانی کا خاصہ نہیں بلکہ ہر ذرہ اس سے

لذت اندوز اور پر سوز ہے۔ اس تحلیل میں غالب اور اقبال ہم نوا ہیں۔ غالب لکھتا ہے:

ذرہ ذرہ ساغر میخانہ نیرنگ ہے

ویدہ مجنوں بہ چشمک ہائے سیلی آتش

اقبال پھول کے متعلق لکھتا ہے:

چہ لذت یارب اندر مہبت و بلو است؟

دل ہر ذرہ در جوش نمود است

شکند شاخ را چوں غنچه گل

تبسم دیز از ذوق وجود است

من بہ گل گفتم بگو اے سینہ چاک

چوں بگیری رنگ و بلو از باد و خاک

گفت گل لے ہوئی منور فتنہ ہوش
چول پیاسے گیر ہی از برقی خموش
جاں بہ تن مار از جذبِ این و آن
جذب تو پیدا و جذب مانہاں

پھول کی خودی باد و خاک کو تسخیر کر کے جذبِ پنہاں کی کار فرمائی سے رنگ و بو پیدا کرتی ہے۔ اکثر یہ سوال دلوں میں پیدا ہوتا ہے کہ مقصدِ حیات کیا ہے؟ اقبال کے نزدیک حیات خود مقصدِ حیات ہے۔ حیات کا مقصد افزونی حیات کے سوا کچھ نہیں، اور یہ افزونی ممکنات کو ظہور میں لانے سے پیدا ہوتی ہے لیکن ممکنات حیات لامتناہی ہیں اس لیے یہ شغل ارتقا و تطور کیسے ختم نہیں ہو سکتا:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
ہر لحظہ نیا طور، نئی برقی تجلی
اللہ کرے مرحلہ حقوق نہ ہو ملے

اقبال کے نزدیک جذبِ عشق کا کام تسخیرِ فطرت ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عشق کس فطرت کی تسخیر کرتا ہے؟ فطرت کے کچھ شعبے انسان سے کم تر و کچھ اعلیٰ و ستر ہیں اور کچھ شعبے اور کچھ ہستیوں میں ہیں۔ اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ انسان ادنیٰ فطرت کو علم و عمل سے مغلوب و مفتوح بنا کر اس کو بلند تر سطح تک اٹھاتا ہے اور اپنے سے اعلیٰ ہستیوں کو اپنے اندر جذب کر کے خود اپنی طرح کو بلند کرتا ہے۔ انفس و آفاق دونوں پر انسان کا عمل، عملِ تسخیر ہی ہے اگرچہ اندازِ عمل کسی قدر مختلف ہوتا ہے:

زمین و آسمان و کہ سی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

اس عشق اور عملِ تسخیر کی بدولت انسان بندہٴ آفاق نہیں رہتا بلکہ صاحبِ آفاق

ہو جاتا ہے کہ فراموشی کی پہچان بھی اقبال نے ہی بتائی ہے کہ ”جو آفاق میں گم
ہے وہ کافر ہے اور آفاق جس میں گم ہیں وہ مومن ہے“

دو گیتی را بخود باید کشیدن نباید از حضور خود رسیدن

اسی مضمون کے دو اور شعر ہیں:

نگہ دید و خو پیانہ آورو

کہ نباید جهان چار سو را

مے آشنایم کہ دل کردند نامش

بخوش اندر کشید اس رنگ و بورا

پھر ایک جگہ کتاب ہے کہ کائنات کو ایک گھونٹ کر کے پی جاؤ :

فرو بروں جہاں را بچوں دم آب

طلسم ز یرو بالا در شکستن

جذبِ عشق ایک بے پناہ چیز ہے۔ اس کی زد سے نہ جہاں آب و گل بکتا

ہے اور نہ طاعِ اعلیٰ۔ سخن لکھ ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاً سموات

و ارض میں اونی و اعلیٰ تمام مخلوق ہی آجاتی ہے۔ اس لیے کلی موجودات عشق کا

میدانِ تسخیر ہے۔ اقبال کچھ غلط تو نہیں کہتا کہ میں سنہ یہ نظریہ قرآن سے حاصل کیا ہے

جذبِ عشق اور کمالِ تسخیر کے متعلق روحی کا یہ لاجواب شعر ہے کہ :

یزیر کسگر کبریاش رواند

فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزدان گیر

اسی مضمون کو اقبال نے اپنے اس شعر میں منتقل کیا ہے :

در دشت جنوں من جبریل ز بول صیدے

یزدان بکند اور اسے ہمت مر دانہ

جب تک کسی چیز کی محبت دامگیر نہ ہو، انسان اس کی تسخیر کے ور پے نہیں ہوتا۔

بہت سی خارجی فطرت ایسی ہے کہ خدا نے اس کو خود انسان کے لیے مقرر کر رکھا ہے

تاکہ اس کے لیے مزید تسخیر کا سامان مہیا ہو سکے۔ انسان کو عقل اور علم دیا گیا ہے کہ وہ اس کے ذریعے فطرت کو سمجھے اور اس پر قابو پائے۔ عشق خام اور عقل خام میں تضاد ہو سکتا ہے لیکن عشق پختہ اور تہ پختہ میں کوئی تضاد نہیں۔ حکمت کا عشق بھی ایک حقیقت ہے جس کو اسپائٹوزا خدا کی حکیمانہ محبت یا خدا سے حکیم کی محبت کہتا ہے۔

زندگی جہد است و استحقاق نیست	جز بعلم النفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیر کثیر	ہر کجا این خیر را بینی ، بگیر
علم اشیا علم الاسما سے	ہم عصا و ہم بد بیضا سے
علم اشیا واد مغرب را فردغ	حکمت اوست می بند و زد و دغ
جان مارا لذت احساس نیست	خاک رہ جزو زئالماں نیست

محبت ہی سے خودی حکمت بھی پیدا کرتی ہے اور قوت بھی۔ اسی سے حکیم حکیم بنتا ہے اور حکیم حکیم:

از محبت چوں خودی محکم شود تو تش فرماندہ عالم شود

مجلہ اقبال، لاہور۔ اکتوبر ۱۹۵۲ء

اقبال کا فلسفہ خیر و شر

کسی مذہب یا فلسفے میں خیر و شر کا نظریہ ایک مرکز میں بحیثیت رکھتا ہے۔ انسان فطرتاً خیر کا طالب اور شر سے گریزاں ہے۔ سقراط کی یہ تعلیم تھی کہ کوئی شخص بدی کو بدی جان کر اس کا مرتکب نہیں ہوتا۔ ہر قسم کی بدی کا مرتکب اس کو کسی نہ کسی طرح کی بھلائی ہی سمجھ کر کرتا ہے۔ بدی کو بھلائی سمجھنا دراصل ہر قسم کی غلط کاری کی بنیاد ہے اور بدی کا ارتکاب صحیح علم کے نہ ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر قسم کی بد اخلاقی و حقیقت جہالت کا نتیجہ ہے۔ نیکی علم سے اور بدی جہل سے سرزد ہوتی ہے۔ اسی طرح لذت اور تسکین کی خواہش بھی فطری ہے۔ ایک ہی بھی آرزو کی تسکین چاہتا ہے اور ایک چور بھی۔ انسانوں میں فرق صرف اس سے پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس چیز سے لذت حاصل کرتے ہیں۔ عادل کو عدل میں اور رحیم کو رحم میں مزا آتا ہے۔ ظالم سے لذت اندوز ہوتا ہے اور ظالم ظلم سے۔ چنگیز خاں کے سوانح حیات میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ اس نے اپنے فوجی سرداروں اور درباریوں سے یہ سوال کیا کہ بتاؤ انسان کو سب سے زیادہ لذت کس موقع پر اور کس چیز سے حاصل ہوتی ہے؟ اپنے مزارع کے موافق مختلف سرداروں نے اس کا مختلف جواب دیا۔ کسی نے سھول عزت کا ذکر کیا، کسی نے نشہ فحش کا، اور کسی نے جسمانی لذتوں کا نقشہ کھینچا۔ سب کے جوابات سن کر چنگیز خاں نے کہا کہ تم لوگوں نے جتنی لذتیں بیان کی ہیں وہ سب اونٹنی و رعبہ کی ہیں اور کسی میں انبساط کی وہ شدت نہیں جو اس موقع پر پیدا ہوتی ہے کہ دشمن کا کٹا ہوا سر تمہارے قدموں کے سامنے پڑا ہو اور اس کی بیوی بچوں کی آہ و زاری اور نالہ و فغاں جو سب نعموں سے زیادہ دل کش ہے، سنائی دے رہی ہو۔ اس سے اندازہ کیجئے کہ انسان کا لذت و الم اور خیر و شر کا معیار کس قدر

مختلف ہوتا ہے۔ کسی مذہب کا اندازہ بھی اسی سے ہو سکتا ہے کہ اس کی تعلیم میں خیر و شر کا کیا مفہوم ہے۔ کسی فرد کا نظریہ حیات بھی حقیقت میں اس چیز کا نام ہے کہ وہ کس بات کو خیر اور کس کو شر سمجھتا ہے۔ آئیے اقبال کے فلسفہ خیر و شر کی تمہید کے طور پر بڑے بڑے ادیبان اور مشہور فلاسفہ کی تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈالیں تاکہ اس تبصرے کے بعد اقبال کے نظریہ خیر و شر پر روشنی پڑ سکے اور اس کی امتیازی خصوصیت معلوم ہو سکے۔ بدھ مت کو لیجیے۔ گوتم بدھ ایک چھوٹی سی ریاست کے شہزادے تھے۔ زمانہ بلوچ تلک بدھ کو بڑے ناز و نعم میں رکھا گیا اور اس امر کا اہتمام کیا گیا کہ وہ خود بھی ہر قسم کے شر سے محفوظ رہے اور دوسرے انسانوں کی بھی کسی قسم کی مصیبت اس کی آنکھوں کے سامنے نہ آئے۔ اس کا شعور خیر محض سے آشنا اور شر و رو آفات سے بیگانہ رہا۔ لیکن یہ قدغن کب تک کام دے سکتی تھی؟ جب زندگی کے حقائق ایک ایک اس کے سامنے آئے، اس نے موت، بیماری اور بڑھاپہ کا مشاہدہ کیا تو وہ گھبرائیا اور سوچنے لگا کہ یہ سب کچھ کیوں ہے اور اس سے بچھٹکارے کی کیا ترکیب ہو سکتی ہے؟ ہندوستان کے عروج و اویان اور فلسفے اس کو مطمئن نہ کر سکے، وہ آزادانہ فکر و تحقیق اور ذاتی تجربے سے اس نتیجے پر پہنچا جس کو غالب نے اس شعر میں ادا کیا ہے:

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں؟
بلکہ بول کہنا چاہیے کہ وہ اس خیال سے بھی ایک قدم آگے بڑھا اور ذوق کا ہم نوا ہو کر پکار اٹھا:

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مرجائیں گے
مر کے بھی چین نہ پایا تو کہہ رہے ہیں گے
ہم اتنا بدھ نے کہا کہ خالی موت سے بھی نجات نہ ہو سکے گی جب تک کہ تمام زندگی کی جڑ یعنی آرزو کا قطع قمع نہ کیا جائے۔ جب تک کسی قسم کی بھی آرزو باقی

رہے گی وہ ضرور زندگی کی کسی شکل میں صورت پذیر ہوگی اور یہ صورت پذیری لازماً باعث الم ہوگی۔ زندگی کی کوئی چیز قابل اعتنا نہیں ہے۔ فنائے مطلق کے بغیر نجات محال ہے۔ جاوید نامہ میں اقبال نے فلکِ قمر کی سیر کا حال لکھتے ہوئے بیان کیا ہے کہ وہ داوی طراسین میں پہنچا تو گوتم بدھ سے ملاقات ہوئی۔ گوتم بدھ نے اپنا نظریہ حیات ان اشعار میں بیان کیا :

ہر چہ از محکم پائندہ شناسی، گزرو
کوہ و صحرا و برو بخرو کہ ال چیز نے نیست
از زنداندیش و ازیں باو یہ تر سال مگذر
کہ تو هستی وجود در ہمال چیز نے نیست

شاید عالم بالائیں پہنچ کر گوتم بدھ نے اپنے نظریہ حیات میں کچھ تبدیلی کر لی ہو ورنہ اس کی حقیقی تعلیم میں تو ”ہستی“ بھی نہیں۔ اس کے ہاں تو خودی یا روح بھی نہیں۔ مظاہر و حوادث کی سیر یا فی کیفیت ہی کا نام ہے۔ اس کے ہاں زندگی ایسا کھانٹے کا سودا ہے کہ اس کو کسی شرط اور کسی قیمت اور کسی اجر کے ساتھ بھی قبول کرنا اوڑیا (جمل) ہے۔ بالفاظِ دیگر زندگی اپنے تمام مظاہر میں شرم ہی شرم ہے۔ اور اگر شرم سے نجات حاصل کرنا مقصدِ حیات ہے تو ہر قسم کی زندگی سے منہ پھیر لینا ہی صحیح راستہ ہے :

ترک دنیا، ترک عقبتی، ترک مولیٰ، ترک ترک

عدمی عدم، عدمی عدم، عدم چہ صرفہ بری عبث

ایسے تمام نظریات گریز کے نظریات ہیں۔ دنیا اچھی نہیں۔ زندگی میدانِ کارِ زنا اور عرصہ پیکار ہے جس میں جیت کمیں نہیں، ہار ہی ہار ہے۔ جو سمجھتا ہے کہ جیت وہ بھی دراصل ہار ہی ہے۔

اقبال کو نطشے کے فلسفہ کے بعض پہلو حیاتِ آفریں ہونے کی وجہ سے بہت پسند ہیں، اگرچہ اس کی نسبت بھی اقبال کی یہی رائے تھی کہ ”قلبِ اومومن و عاشق

کا فراموشی۔ نطشے کہتا ہے کہ مذاہب حقیقت میں فقط دو ہی قسموں کے ہوتے ہیں : ایک وہ جو زندگی کا اثبات کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو اس کی نفی کرتے ہیں۔ نفی کرنے والے مذاہب میں فنا پر اور فرار پر بہت زور ہے۔ اور ان سب مذاہب میں رہبانیت ہی اصلی روحانیت سمجھی جاتی ہے۔ دوسری طرف اثباتی مذاہب زندگی کو اس کی تمام تلخوں کے باوجود ایک آزمائش گاہ، میدانِ عمل اور نردبانِ عروج سمجھتے ہیں۔ رکاوٹوں پر غالب آکر سیرت کو قوی کرنا اور مزاحم قوتوں کی تخیران کا مطمح نظر ہوتا ہے۔ اقبال کا زاویہ نگاہ بھی یہی ہے۔ اس کے ہاں خیر و شر کا پیمانہ لذت و الم کا پیمانہ نہیں۔ اس کے ہاں جو دوسرے بڑا شر ہے اور حرکت میں برکت ہے۔ اس کو زندگی کے جمال کے ساتھ اس کا جلال بھی قبول ہے۔ ولہر ہی کے ساتھ ساتھ اس کو قاہری بھی پسند ہے۔ خدا کی صفات میں سے کھل یو مدھو فی نشان کی صفت اس کے افکار اور تاثرات میں سمائی اور سموی ہوئی ہے۔ فطرت میں جہاں جتنی زندگی ہے اتنی ہی خلاق ہے۔ حیات و خلاقیت ہم معنی صفت ہیں۔ اقبال کا مرشد عارف رومی کہہ گیا تھا کہ ہر قسم کی کوشش تہو و اور خفتگی پر فضیلت رکھتی ہے خواہ وہ کوشش بے ہو وہ ہی ہو۔

کوشش بے ہو وہ بہ از خفتگی

اقبال بھی اس رنگ میں خیر و شر کے عام معیار سے جند ہو کر کہتا ہے:

چو از دست تو کار ناور آید گناہ ہے ہم اگر باشد ثواب است

اقبال کو زندگی میں محض تکرار یا بغیر کسی جدت کے کسی طرح عمل کو دہرا انداز فرما معلوم ہوتا ہے۔ اکثر زندگیوں بے جدت و نہایت محض تکرار اعمال ہی ہوتی ہیں:

صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے عمر یو نہی تمام ہوتی ہے

اقبال کو جب فطرت میں بھی شب و روز کی محض تکرار معلوم ہوتی ہے تو وہ اکتا کر خدا سے شکایت کرنے لگتا ہے کہ تو تو خلاق ہے، تیرے ہر فعل میں جدت ہونی چاہیے، تیری آفریدہ فطرت میں یہ بے روح پھیلی سی تکرار کیوں نظر آتی ہے:

طرح نوافلین کہ ماہدت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانہ امروز وفسرہ اساختی

جدت پسند اور خلاق فطرتوں کو ایسی کائنات بھی چاہد معلوم ہوتی ہے جو ایک مقررہ راستے پر چند قاعدوں کو دہراتی رہتے اور اس میں ہر وقت نئے عالموں کی آفرینش نہ ہوتی رہے۔ دیوان غالب کے بھوپالی نسخے میں اسی نظریہ حیات کا ایک لاجواب شعر ہے جو عام مکتوبہ دیوان میں نہیں ملتا :

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب

ہم نے دشت امکاں کو ایک نقش پایا

وہ کہتا ہے کہ تمنا کے حیات ہر قدم پر ایک کائنات کی آفرینش کرتی ہے۔ یہ بتا رہی تمام کائنات ارضی و سماوی کا ایک نقش قدم ہے۔ ضرور ہے کہ اس کا دوسرا قدم کسی اور عالم کی آفرینش کا باعث ہوا ہو۔ ہر روح اس دوسرے عالم کی طرف بڑھنے سے لیے بے تاب ہے لیکن معلوم نہیں کہ وہ قدم کہاں پڑے گا۔ یہ بے اقبال کے ہرگز لذت اور سکون کے ہم معنی چیز نہیں کیونکہ زندگی اگر ایک حالت پر قائم ہو جائے تو وہ تیر بھی جود کی دہرے میں رہتا ہے۔ عام مذہبی عقیدہ یہ ہے کہ نیک آدمی اعمالِ حسنہ کا اجر حاصل کر کے جنت ابدی میں داخل ہو جائے گا۔ جہاں زندگی کا اضطراب ختم ہو جاتا ہے وہاں ترقی کی ضرورت ختم اور کائنات میں رہتی، مقادیر فیجی اور ان کے حصول کی کوشش کا کوئی سوال نہیں رہتا۔ بعض صوفیہ جو جنت کے عام تخیل سے اوپر گئے ہیں ان کے ہاں خیر مطلق داخل بالذات ہو جاتا ہے۔ ہاں سفر حیات ختم ہو جاتا ہے، کیوں کہ انسان اپنی آخری منزل مقصود پر پہنچ گیا ہے۔ اقبال کا نظریہ جنت جو اس کے نظریہ خیر و شر کا آئینہ ہے لذت پرستوں، تن آسوں اور سکون پسندوں سے بھی الگ ہے اور داخل بالذات یا فنا ہونے والے صوفیوں سے بھی جدا گانہ ہے۔

اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو ملے

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی

وہ ابد الابد تک۔ جدتِ آخرینی اور خلاق کے ساتھ زندہ رہنا چاہتا ہے۔
اس کے ہاں خیر کا تصور یہ ہے کہ زندگی اپنے ہی ممکنات کو طور میں لاتی رہے اور
خوب سے خوب تر کی طرف بڑھتی رہے۔ وہ باغ و شاد و شراب کی جنت میں
پہنچ کر آسودہ و مطمئن نہیں ہو سکتا۔ وہ جنت میں پہنچتا ہے تو سحر اس سے شکایت
کرتی ہے کہ تو رسمِ آشنائی سے بے گناہ معلوم ہوتا ہے:

نہ بہ باد و میل واری نہ بہ نظر کشائی
عجب ایں کہ تو نہ دانی رہ و رسمِ آشنائی

اقبال اس کا جواب دیتا ہے:

چہ کنم کہ فطرت من بمقام ورنسازد
دل نا صبور وارم چو صبا بہ لالہ زامے
چو نذر قرار گیرد : نگاہِ خوب روئے
تپداں زہل دل من پئے خوب تر گھائے
ز شرستارہ جویم زستارہ افتابے
سر منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو ز بادہ بہارے قدے کشیدہ خیزم
غرمے و گرہ سیرایم بہ ہوائے نو بہارے
طلبم نہایتِ آل کہ نہایتے ندارو
بہ نگاہِ ناشکیبے بہ دل امیدوارے
دل عاشقانِ میر و بہشتِ ہاودانے
نہ نوائے درد مندے نہ غمے نہ غم گسارے

ہر موجود سے غیر مطمئن ہو کر غیر موجود بلند تر مقام کی آرزو اور اس کے لیے
جدوجہدِ حیات کا اصلی جوہر ہے۔ مولانا روم کی وہ غزل اقبال کو بہت پسند تھی
جس کا یہ شعر ہے:

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم
گفت آن کہ یافت می نشود آخر آرزوست

میرے طالب علمی کے زمانے میں ایک مرتبہ علامہ اقبالی نے مجھ سے فرمایا کہ میں بتاؤں کہ انسان کس وقت مرجھاتا ہے۔ کسی آدمی کو اس وقت مردہ شمار کرنا چاہیے جب اس میں نئے افکار کی قبولیت کی صلاحیت جاتی رہے اور اس کے طرز فکر اور طرز عمل میں کوئی تبدیلی ممکن نہ رہے۔ ایسی حالت میں زندگی زندگی نہیں بلکہ مادے کی طرح محض تکرارِ عمل بن جاتی ہے۔ نور و ظلمت، یقین و گمان، خیر و شر اور علم و جہل کی کشمکش ہی ہے جس سے زندگی کا ارتقا ہوتا ہے

جرمنی کے ایک مشہور فلسفی ادیب لینگ کا ایک قول مشہور ہے جو اقبالی ہی کے نظریہ حیات کی عکاسی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر خدا کے ایک ہاتھ میں صداقت اڑی ہو اور دوسرے ہاتھ میں تلاشِ حق، اور وہ مجھے اس کا اختیار دے کہ ان میں سے جو چاہوں وہ لے لو تو میں مودبانہ عرض کروں: ”اے قادرِ مطلق! صداقت اڑی کو تو اپنے پاس ہی رہنے دے اور تلاشِ حق مجھے عنایت فرما، کیوں کہ نقطہ تیری ہی ذاتِ مطلق ہے۔ ذاتِ مطلق کی یہ خصوصیت ہے کہ تو مطلق حق کا نائب ہوتے ہوئے بھی جی و قیوم رہ سکتا ہے۔ مجھے اگر معرفت کلی حاصل ہو گئی تو میں زندہ نہ رہ سکوں گا۔ میری زندگی کا جوہر اصلی طلب اور کوشش ہے اور وہ اسی حالت میں باقی رہ سکتی ہے کہ تلاشِ حق میں ہمیشہ مشغول رہے۔“ خیر و شر کے متعلق اکثر مذہبوں اور فلسفوں میں یہ ایک معرکہ الارامہ ہے کہ اگر خدا قادرِ مطلق اور رحیم و کریم ہے تو اس نے شر کو یا شر مجسم شیطان کو کیوں پیدا کیا اور فطرت کی الم آفریں اور کرب انگیز کیفیتوں کو عمل پیرا ہونے کی کیوں اجازت دی؟ اقبالی کے نزدیک یہ مسئلہ انھیں نفوس کے لیے لایعجل ہوتا ہے جو زندگی کی حقیقتوں سے آشنا نہیں۔ زندگی مرزا جتوں پر مسلسل غلبہ حاصل کرنے کا نام ہے۔ اگر شر یا مرزا جت والہ کا وجود نہ ہو تو خیر بھی مفقود ہو جائے۔ زندگی خیر و شر یا یزدان و شیطان کے

مخار بے کا نام ہے۔ تمام سیرت ساز ہی اور روح پروری اسی پیکار کی زمین منت ہے۔ جو یہ پوچھتا ہے کہ زندگی میں شر کیوں ہے؟ وہ حقیقت میں یہ پوچھ رہا ہے کہ زندگی زندگی کیوں ہے؟ اقبال کہتا ہے کہ اگر زلیخا کا شر نہ ہو تو یوسف کے جوہر کیسے کھلیں۔ اگر آتش نرو نہ ہوتی تو باغ خلیل میں بہار کہاں سے آتی۔ اگر فرعون کا تکبر نہ ہوتا تو موسیٰ کس طرح کلیم اللہ بنتے۔ اگر طوفان نہ ہوتا تو ثناءوری کہاں سے ترقی پاتی۔ اگر اندیشہ ہجران نہ ہوتا تو لذت وصال کہاں۔ اقبال کے نزدیک اگر شیطان نہ ہوتا تو جہان ہانکل بے لذت اور کور و قی رہ جاتا۔ شیطان اند شر کی شکایت کرنا زندگی اور خیر حقیقی کی ماہیت سے نا آشنا کی کا نتیجہ ہے۔ زندگی کی اصلی بھلائیاں متاع و روائے انسان نقصان ہی سے ظہور میں آتی ہیں۔ عرفی نے حمد میں کیا عیسا نہ مطلع کہا ہے:

اے متاع و روائے ارحال اندیشہ گور بہر سود ورجیب نہ یاں ماند آختہ

فقط جامد طبیعتوں کے لیے ہی شر کا وجود خدا کی رحمت اور ربوبیت سے انکار کا باعث بنتا ہے۔ لذت و سکون جنت پر اقبال کے اعتراضات سنئے:

کجا این روزگار سے شیشہ باز سے بہشت این گنبد گرداں نہ دار و

ندیدہ و روزند ایں یوسف او خلیل او حریف آتشے نیست

بہر ضرور نیست زور قی او کجا آں لذت عقل غلط سیر

مڑی اند رہمان کور و قی

مسلمانوں کو قرآن کریم نے یہ تعلیم دی کہ مومن خیر و شر و فو کو من جانب اللہ مانتے ہوئے بھی

خدا کو رحیم اور رب مانے۔ یہ متضاد عقیدہ اسی حالت میں قابل فہم ہو سکتا ہے کہ خیر و شر کے اس

تصور کو صحیح مانا جائے جسے اقبال نے پیش کیا ہے ورنہ خدا بے رحم و عدل اور زندگی و استان الم

رہ جاتی ہے۔

(اقبال ریویو، کرچی۔ جنوری ۱۹۶۶ء)

اقبال اور تصوف

کم و بیش ہزار برس سے وہ نظریہ حیات اور اندازِ عمل جسے تصوف کہتے ہیں مسلمانوں کی روحانی، اخلاقی اور عملی زندگی کا ایک جزو لا ینفک بن گیا ہے۔ طلوع اسلام میں نہ کہیں تصوف کا لفظ ملتا ہے اور نہ صوفی کی اصطلاح محققین نے اس پر بہت کچھ تحقیق کی ہے کہ یہ اصطلاحیں کب رائج ہوئیں اور ان کا مفہوم مختلف زمانوں میں کس کس طرح بدلتا رہا ہے۔ اس جگہ ان مباحث کا استقرا کرنا دشوار ہے۔ چند الفاظ میں اس کو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ تصوف کا نظریہ یہ ہے کہ دین کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ ہر عملی کی ایک ظاہری صورت ہے اور ایک باطنی کیفیت۔ عبادات کا بھی ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ کتاب الہی کا بھی ایک پہلو ظاہر ہے اور دوسرا پہلو وہ ہے جسے حکمت یا معرفت کہہ سکتے ہیں۔ شریعت میں بھی ایک ظاہر کا پابند کی ہے اور ایک اس کی روح ہے۔ یہی حال عام اخلاق کا ہے اور ان آداب و رسوم و قوانین کا جنہیں حقوق العباد کہتے ہیں۔ عبادت میں بھی ایک مرتبہ عبودیت کا ہے لیکن عبودیت خالص اور منسہرہ ہوتی ہوئی عشق کے درجے تک پہنچ جاتی ہے اور عشق اپنے کمال میں عاشق و معشوق کی دوئی کو مٹا دیتا ہے۔ خدا معبود ہونے کے بجائے محبوب ہو جاتا ہے اور محب محبوب کی صفات سے ہم آہنگ اور یک رنگ ہو کر وجہ اللہ کا ایک رخ بن جاتا ہے۔ شریعت پر اس انداز سے عمل پیرا ہونا کہ بندے کو معرفت اور عشق تک پہنچا دے اور ہر ظاہر کو باطن سے وابستہ کرے اس کو طریقت کہتے ہیں۔ اخلاق کے بارے میں تصوف یہ ہے کہ انسان نیکی اس لیے نہ کرے کہ اس سے کوئی مادی یا خارجی یا جسمانی جزا ملتی ہے یا ملے گی اور بدی سے اس لیے نہ بچے کہ اس کی وجہ سے ابد الابد

تک دوزخ کی آگ میں جلنا پڑے گا، بلکہ نیکی کو آپ ہی اپنا اجر اور بدی کو آپ ہی اپنی سزا سمجھے، اس لیے کہ نیکی سے تزکیہ نفس اور محبت کی مشق اور ترقی ہوتی ہے اور تزکیہ نفس سے انسان کی ذات صفات الہیہ سے جبراً اندوز ہوتی ہے۔ بدی سے روح کے اندر تاریکی اور پستی پیدا ہوتی ہے، تزکیہ نفس سے جو علو ذات اور بلندی درجات حاصل ہوتی ہے وہی اجر حقیقی اور جنت المادوی ہے اور روح کی تاریکی اور پستی اور معرفت سے دوری اصلی دوزخ ہے۔ تصوف کی بے شمار تعریفیں کی گئی ہیں لیکن ان سب کا لب لباب یہی ہے۔ صوفی معرفت اور محبت سے بسر نیز ہوتا ہے، اس کا علم اور اس کا عمل، اس کی گویائی اور اس کا سکوت محبت و عرفان کا آئینہ دار ہوتا ہے۔

جس طرح نبی کریم کی تلقین و تعلیم اور نزول قرآن سے قبل بھی دنیا میں اسلام موبو و مٹھا اسی طرح وہ چیز بھی جا بجا مختلف رنگوں میں ادیان و ممل میں موبو و مٹھی جیسے تصوف کہتے ہیں۔ لیکن جس طرح توحید کے ساتھ رفتہ رفتہ مشرکانہ عناصر جمع ہو گئے تھے اور اسلام کو پھر نئے سرے سے توحید کو منسوخ اور پاکیزہ بنانا پڑا اسی طرح قرآن کی تعلیم نے ان عناصر کا بھی جائزہ لیا جو تصوف کے رنگ میں بدعت، ویدانت، عیسائیت اور فلاطینوس کی جدید فلاطونیت میں پائے جاتے تھے۔ بدعت نے زندگی سے گریز اور ہر قسم کی تمنا کے استیصال کو مقصد حیات قرار دیا اور یہ مہولی قائم کر دیا کہ نفی حیات مقصد حیات ہے۔ وہ لا الہ سے الا اللہ کی طرف قدم نہ اٹھا سکی اور اس کی صورت، ایسی صورت بن گئی کہ زندگی کے ساتھ خدا کی بھی نفی ہو گئی۔ ویدانت کا نظریہ تصوف بھی بقا کی بجائے فنا کی تعلیم بن گیا۔ خدا کی ذات کے متعلق نیتی نیتی رہ گیا یعنی خدا یہ بھی نہیں ہے اور وہ بھی نہیں اور زمان و مکاں اور تمام عالم رنگ و بومایا یعنی سیمیا ہے جس کا نہ کوئی حقیقی وجود ہے اور نہ کوئی مقصد یا مصرف۔ عیسائیت نے دین کو رہبانیت کا مترادف بنا دیا۔ مسیح علیہ السلام نے یہودیوں کے ظاہر پرست مدعیان دین

کو ظاہر سے باطن کی طرف متوجہ کرنے کی کوشش کی لیکن ان کے بعد عیسائیت نے یہ غلط راستہ اختیار کر لیا کہ دنیا کی کوئی چیز قابل توجہ نہیں اور یہ دنیا چند روز میں ختم ہونے والی ہے۔ اس لیے اس کے کسی پہلو کی تعمیر و تکمیل ایک بحث فعل ہے۔ ظاہر اور باطن، جسم اور روح میں ایک تضاد اور ثنویت پیدا ہو گئی اور یہ باطل عقیدہ رائج ہو گیا کہ دنیا کی حقیر و تذلیل اور نفس کشی سے قرب الہی حاصل ہوتا ہے۔ کنبہ سازی اور کنبہ پروری، تجارت اور معیشت، معاشرت اور سیاست سب سے روگردانی کرنا ہی دین کا کمال ہے۔ فلاطینوس نے ذات مطلق کو وراء الورا قرار دیا جس میں نہ کوئی مقصد ہے اور نہ ارادہ اور نہ مخلوق اور نفوس کے ساتھ اس کا کچھ رابطہ ہے۔ تمام ہستیاں مختلف تنزلات سے اس سے خود بخود سرزد ہوتی ہیں۔ تمام زندگی ایک غیر شعوری تنزلی کا نتیجہ ہے۔ روح کے واپس ذات مطلق کی طرف عروج کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ کئے بعد دیگرے ان تمام تنزلات سے بچھا چھڑا کر رجعت الی اللہ کی کوشش کی جائے، لیکن ذات مطلق میں نہ عقل ہے نہ شعور، نہ ارادہ ہے اور نہ محبت۔ یہ سب چیزیں کئے بعد دیگرے تنزلات سے پیدا ہوتی ہیں۔ زندگی کا مقصد یہ نہیں کہ فرد اپنے ارادوں کو خدا کے ارادوں کے ساتھ ہم آہنگ کر دے کیونکہ خدا کی ذات میں تو کوئی ارادہ یا مشیت ہے ہی نہیں۔ مختلف قوموں میں تصوف نے علمی اور علمی حیثیتوں میں ہی رنگ اختیار کر لیا تھا۔ اسلام و حقیقت اس تمام حیات گیر اور فنا پسند تصور کے خلاف ایک زبردست احتجاج تھا۔ اسلامی توحید نے خالق کا مخلوق سے اور علم کا عمل سے اور دنیا کا آخرت سے رشتہ جوڑا، تمام کائنات اور مخلوقات کو خدا کی مشیت اور ربوبیت کا منظر قرار دیا۔ انسان کو خلیفۃ اللہ علی الارض اور سحر کائنات بنایا۔ زندگی کی تمام نعمتیں جائز حدود کے اندر اس کے لیے حلال کر دیں اور عمل صالح سے ان میں اضافہ کرنے اور ان کو ترقی دینے کی تلقین کی۔ حقوق اللہ کے ساتھ حقوق العباد متعین کر دیے۔ خدمت خلق

کو مقصدِ بشریت، اصل طریقہ اور حصولِ معرفت کا ذریعہ قرار دیا۔ منظرِ ہر عالم کے علم کو دین کا اہم جزو بنایا اور انسانوں کے لیے ہمہ سمتی ترقی کے دروازے کھول دیے۔

اقبال نے جب مسلمانوں کی زندگی، اسلام اور تصوف پر غور کیا تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ جس طرح دیگر اقوام و مل میں دین اور تصوف کے ساتھ کچھ مشترکات نہ عناصر اور کچھ زندگی سے گریز کی تلقین داخل ہو گئی، وہی کچھ مسلمانوں کی زندگی اور ان کے نظریہ حیات کا بھی حشر ہوا ہے۔ قرارِ عن الحیات نے یہ تعلیم عام کر دی کہ اس بات سے ہٹ کر نفی پر زور دیا جائے۔ یکے بعد دیگرے سب چیزوں کو مکرر دہرائے جاؤ تو علی الاطلاق معرفت حاصل ہو جائے گی۔ دنیا کو بھی چھوڑو اور عجبی کو بھی چھوڑو نہ ترک دنیا، ترک مولیٰ، ترک عقبی، ترک ترک۔ کفر و دین کو جھگڑا بھی ایک فضول جھگڑا ہے:

باز بچہ کفر و دین بظلمات بسیار بگذر ز خدا ہم کہ خدا ہم حرفے مست
لا الہ کی جگہ لا موجود الا اللہ کا کلمہ وضع ہو گیا اور اس کے معنی یہ بے گئے کہ اللہ کے وجود کے سوا باقی ہر چیز کا وجود وہی اور باطل ہے۔ نزدیک اور اک اور سمیٹائے تصور ہے۔ انسان کے لیے اپنے وجود کا احساس نہ صرف وہی اور اعتبار ہی ہے بلکہ ہر امر گناہ ہے۔ یہ نہیں کہ انسانی وجود سے گناہ بھی سرزد ہو رہتے ہیں بلکہ خود وجود کا احساس ہی سب سے بڑا گناہ ہے، وجود کی ذنب۔ ایک برگزیدہ صوفی لکھتے ہیں کہ دنیا ایسی ستیر چھتر ہے کہ جب سے خدا نے اس کو خلق کیا کبھی دوبارہ نہ اس کی طرف نہیں دیکھا۔ غیر اسلامی افکار نے بعض صوفیوں کے ذہنوں سے یہ خیال نکال دیا کہ دنیا خدا کی رحمت اور ربوبیت کا منظر ہے اور زندگی کا مقصد اس ربوبیت اور رحمت سے علیٰ برہ اندوز ہونا ہے اور ہر جائز چیز کی محبت نعتِ الہی ہی کا ایک کرشمہ ہے۔ جبر و اختیار کے مسئلے میں بہت سے صوفیائے جبر کا مسلک اختیار کر لیا، اور

توحیدِ اسلامی کو غیر اسلامی نظریہ وحدت وجود میں اس انداز سے منتقل کیا کہ انبیاء کا وجود اور انسان کا اختیار اس میں ایک بے بنیاد وہم بن کر رہ جائے۔ گلشنِ راز کا مصنف کہتا ہے :

ہر آن کس را کہ مذہب غیر جبر است
جس کا مذہب جبر نہیں ہے وہ مومن نہیں بلکہ گبر ہے۔ بیدل کہتا ہے :

صورت و بھی بہستی مستم داریم ما
چوں حباب آئینہ : طاق عدم داریم ما

عدمی عدم ، عدمی عدم ، زعدم چہ صرفہ بری عبث
اس قسم کے نظریہ حیات سے خیر و شر کی تمیز اٹھ جاتی ہے اور جہد و جہد کی
قوتیں مفلوج ہو جاتی ہیں۔ امریکہ کے مشہور مفکر ولیم جیمز کا قول ہے کہ وحدت
وجود کا اس قسم کا نظریہ اخلاقی تعطل ہے۔ جب خیر و شر کا امتیاز اٹھ جائے تو جہد و
جہد کس لیے کی جائے ؟ وحدت وجود کا سمندر موجیں مار رہا ہے اور انفرادی
ہستیاں اس میں موج و حباب کی طرح اٹھتی اور تاپید ہوتی رہتی ہیں۔ یہ
وحدت نہ کسی کی دوست ہے اور نہ کسی کی دشمن اسی لیے مردِ عارف سے بھی
کسی قسم کی دوستی اور دشمنی کا تقاضا نہیں کرتی۔ سکابی کی ایک رباعی ہے :

عالم بخروش لا الہ الا ہو ست
غافل بہ گمان کہ دشمن است یا دوست
دریا بوجہ و خویش موجے دارد
خس پندارد کہ یک کشاکش با دوست

ہر کس و نا کس خس یا تنکا ہے جو اس بحرِ بے کراں میں تھپڑے کھا رہا ہے۔ اقبال
نے اسلام اور نوع انسان کی یہ بڑی خدمت کی کہ حقیقی اسلام اور روح پرور تصوف
میں سے غیر اسلامی عناصر کو چن چن کر الگ کر دیا۔ اقبال ہر قسم کے تصوف کا
مخالف ہوتا تو عارفِ رومی کا مرید کیسے بنتا ؟ صحابہ کرام کے بعد صوفیائے کرام

میں سے اس کو رومی سب سے زیادہ حقیقی اسلام کے قریب معلوم ہوا اس لیے کہ رومی جبری نہیں ہے بلکہ اس کا قائل ہے کہ انسان ایک صاحب اختیار ہے ہے اور اس کو نفس اور خودی اس لیے عطا کی گئی ہے کہ اس کو قوی تر اور وسیع تر کرتا ہوا علم اور عمل میں ترقی کرے تا ہوا خدا میں فنا نہ ہو جائے بلکہ الوہیت کو اپنا خدا کو حاضر و ناظر جان کر عشق کے ذریعے سے زندگی کو ابھارنا اور سنوارنا مقصد حیات ہے۔ ترک دنیا خدا کی طرف واپس جانے کا راستہ نہیں۔ رہنا اتنا فی الدنیا حسنة ترقی کا پہلا اور لازمی قدم ہے۔ اسی راہ پر گامزن ہوتا ہوا انسان ملوثی صفات پیدا کر سکتا ہے، پیمبرانہ نظر اور عمل کا نمونہ بن سکتا اور آخر میں خدا میں مطلقاً غویا فنا ہونے کی بجائے الہی صفات کو اپنے اندر جذب کر سکتا ہے :

بزرگن گره کبریا ش مردانند فرشتہ صید و پیمبر شکا روینداں گیر
اپنے مرشد عارف رومی کے اسی خیال کو اقبال نے اپنے شعر میں باندھا ہے کہ :

مردشت جنون من جبریل زبوں صید یزداں بکمند آوراے ہمت مردانہ
اقبال رومی کی طرح اثبات خودی کا معلم ہے اس لیے وہ ہر ایسے تصوف سے نالاں ہے جو ترک اور فنا پر زور دیتا ہے اور اخلاقی و حیات آفریں پہلو سے گریز کرتا ہے۔ وہ خودی کے دوش بدوش بے خودی کے اسرار اور اس کی صداقت سے ناواقف نہیں لیکن اقبال کے ہاں بے خودی بے ہوشی اور ترک تمنا کا نام نہیں۔ اس کے ہاں بے خودی وہ کیفیت ہے جو خودی کے ملکات کو جو پذیر کرتی ہے اور اس کو کمزوری سے قوت کی طرف اور تنگی سے وسعت کی طرف لے جاتی ہے۔ قرآن کا آدم مسخر کائنات ہے اور زندگی کے میدان کا زار کا ایک مجاہد سپاہی ہے۔ اصل جہاد خائفوں کے زاویوں میں بیٹھ کر محض ذکر اور فکر سے نفس کشی کی مشق نہیں۔ جہاد اکبر اسی کا نام ہے جو نبی کریم

اور صحابہ کرام نے کیا۔ غلط تصوف کے ساتھ قناعت اور توکل کا بھی ایک غلط مفہوم پیدا ہو گیا۔ اس تصویر کے خلاف بھی اقبالیان نے جہاد کیا:

تو ہی نادان چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ ککشن میں علاج تنگی داماں بھی ہے

اپنے دامن کو ترص و ہوا سے نہیں بلکہ بندگی مقاصد سے متلو سیر کر دے کہ
تہم کا کثرت اس میں سما جائے۔ یہ وسعت تنہائی میں نفس کشی کی مشق سے نہیں
بلکہ علم و عمل کی لامتناہی جدوجہد سے حاصل ہوتی ہے۔ نقائب کا ایک نہایت لطیف
شعر اسی مضمون کا ہے:

ہر چہ در مبداء فیماں بود آن من است
نگہ بود اناشدہ از شاخ بداماں من است

مراجہ نبی کے متعلق سرمد کی ایک لاجواب رباعی ہے:

آن را کہ سر تحقیقش باورش شد خود بین تر از سپر پناورش شد
حق گوید بر شد احمد بفلک سرمد گوید فلک بہ احمد در شد

صحیح تصوف جو اسلام میں کسی ایک گہری اور باطنی شکل کا نام ہے، اقبالیان کے
افکار و تاثرات میں بجا بجا نمایاں ہے۔ مادی اور منطقی عقل اور عشق کا تقابل تصوف
کی اساس ہے۔ اس مضمون میں اقبالیان نے ایسی گہرائی، ایسی بلندی اور ایسی وسعت
پیدا کی ہے جس نے اس کو سنائی و مطالار و رونی کی صف میں کھڑا کر دیا ہے۔ بلکہ
میرا خیال ہے کہ وہ اس بارے میں منتقد ہیں۔ یہ آگے نکل گیا ہے۔ وہ تصوف
کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر کے اسلام کی روح پرور ارتقا پسند تعلیم کو اجاگر
کرنا چاہتا ہے۔

(اقبال، جلد دوم، کراچی۔ جنوری ۱۹۶۶ء)

اقبال کے مسائل تقدیر کا تصور

اقبال کے تصورات اور افکار میں ہر جگہ ایک نیازِ ادبیہ نگاہ نمایاں ہوتا ہے۔ ملتِ اسلامیہ میں صدیوں سے جو تصورات ذہنوں پر مسلط تھے ان میں سے ہر ایک کے تصور کی تکمیل اقبال نے کی اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ مسلمانوں کے ذہنی اور ملی زوال کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ اکثر تصورات کو ایسے معنی پہنا دیے گئے ہیں جو اصل مفہوم سے بہت دور ہیں اور حیات بخش ہونے کی بجائے حیات کش ثابت ہو رہے ہیں۔ مفسروں، فقیہوں اور صوفیوں کے اقبال کو یہی شکایت ہے کہ وہ قرآن اور اسلام کی تاویلوں میں روحِ اسلام سے بہت دور جا پڑے۔ امامِ رازی کی تفسیرِ کبیر کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ فیہ کل مثنی الا التفسیر کہ اس میں اصل تفسیر کو چھوڑ کر اور سب کچھ ملتا ہے۔ اکثر اور تفسیروں کے متعلق بھی اقبال کی یہی رائے تھی۔ توسیع اور ایمان، قناعت اور توکل، تقلید اور اجتہاد ان سب اساسی تصورات کا مفہوم مسلمانوں کے مذہبی اور عقلی رہنماؤں نے کچھ ایسا بدل دیا کہ زندگی کی تخلیقی قوتیں اس قوم کے اندر سرد پڑ گئیں اور ٹھٹھ کر رہ گئیں:

زباںِ صوفی و ملا سنا ہے کہ پیغامِ خدا خداوندِ مطلق
وئے تاویلِ ثنائی و حیرتِ خدات خدا و جبریل و مصطفیٰ را

اقبال کا خیال تھا کہ تقدیر کے غلط مفہوم نے مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ تقدیر اور تدبیر کا مسئلہ حقیقت میں اہم ترین مسائل میں سے ہے اور کسی فرد یا قوم کی زندگی کا رخ بہت کچھ اس سے متعین ہوتا ہے کہ اس مسئلے کے متعلق اس کا اندازِ فکر کیا ہے۔ اقبال کا تمام کلام خودی کے تعین اور تلقین سے لبریز ہے اور سب باتوں سے زیادہ وہ مبلغِ خودی ہی نظر آتا ہے۔

حقیقت میں اس تبلیغ میں ایک عظیم الشان ذہنی انقلاب مضمر ہے۔ تقدیر کا مفہوم بھی اسی کی ایک شاخ ہے۔ اقبال سے پہلے خودی ایک مذموم تصور شمار ہوتا تھا۔ یہ لفظ غرور اور پندار اور خود غرضی کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ انسانوں کی تقسیم اس طرح کی گئی تھی کہ بعض خودی پسند ہیں اور بعض خدا پسند اور یہ دو متضاد باتیں شمار ہوتی تھیں۔ انھیں معنوں میں کسی کا یہ ایک شعر مشہور ہے :

تجھ کو خودی پسند ہے مجھ کو خدا پسند

تیری خدا پسند ہے میری خدا پسند

اقبال سے قبل مسلمانوں کے تمام لٹریچر میں خودی کا لفظ انہی مذموم معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ پہلے فلسفیوں نے خواہ وہ مادّی ہوں یا روحانی کسی نہ کسی رنگ میں انسان کی خودی کو باطل قرار دیا۔ مادیت میں تو نفسِ انسانی ہی کی کوئی حقیقت نہیں رہتی، اس میں کسی قسم کی خودی کا تصور کہاں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ مادیت حقیقت میں ایک طرح کی تقدیر پرستی ہے خواہ وہ تقدیر اندھی ہی ہو۔ تمام اعمال مادّے کے اٹل قوانین سے متعین ہوتے ہیں، اسی واقعہ کی کوئی غرض و غایت نہیں ہوتی، حیات و کائنات میں کوئی مقصد نہیں، ہر منظر وجود علت و معلول کی زنجیر کی ایک کڑی ہوتا ہے۔ مادّے کے میکائیکی عمل میں ریاضیاتی اصول کا اطلاق ہوتا ہے جس طرح ریاضیات کے اصول اٹل ہیں اسی طرح ہر علت اور ہر معلول کا عمل ناقابلِ تغیر میکائیکی اصول کے ماتحت ہوتا ہے۔ انسان کا نفس اور اس کے ارادے کسی چیز کو بدل نہیں سکتے۔ نفس خود ایک بنے بس منظر ہے۔ تمام ارادے مادّے کے جبر سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کے نتائج بھی مادّی جبر سے ہی ظہور میں آتے ہیں۔ نیکی کی نیکی اور بدی کی بدی قابلِ ستائش ہیں اور نہ لائقِ مذمت۔ مادیت سکے اس تصور کا اثر تمام مروجہ سائنس میں نمایاں ہے اور اکثر سائنسدان انسانی زندگی کو بھی اسی جبری زاویہ نگاہ سے دیکھنے کے عادی ہیں۔

مادیت کے علاوہ اکثر مذاہب نے بھی کسی نہ کسی قسم کے تقدیر کی جبر کو اپنی

تعلیم کا اہم جزو بنایا تھا۔ کسی نے کہا کہ آدم و حوا نے ایک گناہ کیا تھا جسے خدا نے معاف نہ کیا اور اس کی تمام اولادیں توراتی جبر کے تحت گناہ کی مرتکب ہوں گی۔ اب ہر انسان ناکردہ گناہ اس پاداش کو لیے ہوئے ہوتا ہے اور وہ اس کو کسی اچھے سے اچھے اعمال سے بھی بدل نہیں سکتا۔ البتہ چند ناقابلِ فہم عقائد کو تسلیم کر لینے سے اس سے چھٹکارا حاصل ہو سکتا ہے۔ کسی نے قانونِ اخلاق کو اس انداز کا قانونِ حیات بنایا کہ ہر نیک و بد فعل ایک ایسی زنجیر کی کڑی ہے جس کا ایک سر ازل سے اور دوسرا ابد سے ملا ہوا ہے۔ زندگی کی غرض یہ بتانی کہ نیک اور بد دونوں قسم کے اعمال سے ماورائی ہو جانا چاہیے اور اس کا واحد نسخہ یہی ہے کہ ہر ارادے اور ہر خواہش کو ملیا میٹ کر کے خودی کا نام و نشان مٹایا جائے۔ انسان جب قطعاً بے مدعا ہو جائے گا تو خدا ہو جائے گا یا وہ نہیں رہے گا اور خدا ہی خدا رہ جائے گا۔ یہ نظریہ سمیات مسلمانوں کے تصوف میں بھی داخل ہو گیا اور شرعاً سے متصوفین نے اس ایک رنگ کے مضمون کو سو ڈھنگ سے باندھا ہے۔ غالب کے ہاں کثرت سے اس مضمون کے اشارے ملتے ہیں :

نہ تھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا

ڈبویا مجھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

بعض صوفیائے ایک مقولہ وضع کر لیا، وجودِ ذنب۔ یہ نہیں کہ انسان کبھی کبھی گناہ کا بھی مرتکب ہوتا ہے بلکہ سرے سے اس کا اپنے انفرادی وجود کو حقیقی سمجھنا گناہ ہے۔ اصل عرفانِ نفس اس کو قرار دیا کہ نفس کو کلامِ تصور کیا جائے، گولا کہ سبک دست ہوئے بت شکنی میں

ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگ گراں اور

انسانی خودی کے نیست ہو جانے کے بعد بس خدا کی ذات اور اس کی صفات کے مظاہر رہ جائیں گے۔ اس کو تقدیر الہی کہہ لیجیے۔ یہ تقدیر خدا کے اپنے افعال ہی کی تقدیر ہوگی۔ انسان کے اعمال، اس کے ارادے، اس کے مقاصد پاداشِ عمل

ثواب و عذاب، ترقی و تنزل سب مجازی اور اعتباری حیثیت اختیار کر کے مہموم
معدوم ہو جائیں گے۔ مادیت سننے اور سمجھنے کی ہمہ گیری سے تقدیر جبری قوم کر کے
انسانی نفس اور اس کی خودی کو سوخت کر دیا تھا۔ اہل مذہب سننے ایک دوسرا
راستہ اختیار کر کے نفس کی خود اختیار حیثیت کا تعلق کر دیا۔ سہاوی تو جبر سے و ہدیت
و سہو کا رنگ اختیار نہیں کیا اور خالق و مخلوق اور ابد و مہر و کی تیسر و تفریق کو قسم
رکھا۔ وہاں بھی خدا کی قدرت مطلقہ کا ایک تصور قائم ہو گیا جس سے زندگی میں
جبر حقیقی اور اختیار مجازی بن گیا۔ خدا تمام و مطلق ہے، خیر و شر دونوں کا خالق ہے
جسے چاہے جیسا بنا دیا۔ خیر و شر کا قائل بن کر دیا لیکن اختیار کس کو نہیں دیا۔ ایک
سے نیل کر آئی اور اس کو جبر سے دیا اور بد سے بد کر آئی اور اس کو مہر اور
وکی چھوڑ دیا۔ فعال با پرید ہے اور اس سے اس سے باز رہا نہیں ہو سکتا۔ کائنات
کو وجود میں لانے سے قبل ذر سے ذر سے برکت کو تا بہر متعین کر کے لوح محفوظ
میں درج کر دیا تھا۔ اس سے کوئی تصرف نہ کر سکتا تھا نہ کر سکتا ہے نہ
اضافہ کر سکتا ہے۔ اگر خدا چاہتا تو چور چوری نہ کرتا لیکن اپنی مشیت سے اس سے
ایسا چاہا تو اس نے ایسا کیا۔

اسلام کی تعلیم جس خدا کی قدرت کی تعلق تھی اور انسان کی اس سے اعمال کی
ذمہ داری پر بھی نور تھا۔ لیکن تقدیر کے متعلق مسلمانوں کے اکثر عقیدے میں یہ ایسا اثر
استدلال اختیار کیا کہ تمام ذرہ دار کو ہم ہو گئی اور شر اس سے کہ نہ شر سے کہ دیا

عافنا بخود نہ پوشید این خرقہ سے آلود

اے شیخ پاک و امیر معتمد و درویش دارا

در کوئے نیک نامی مارا گذر نہ واحد

مگر تو نمی پسندی تغییر کن قصہ را

میر تقی کہتا ہے:

ناحق ہم مجبور و پرہیزگار کی چاہیں ہیں سو آپ کو ہے ہم کو عیب بدنام کیا

آزاد کرتا ہے:

بہانہ عمر و مال پر سوار بیٹھے ہیں

سوار خاکہ ہیں، بے اختیار بیٹھے ہیں

اقبال نے اس تمام تصور کے خلاف، خداوند کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کو ایک زندہ ذریعہ شمار، ہے نہ اس پر قدرت کی جو مسلط ہے اور نہ خدا کا جبر۔ خدا نے انسان کے جسم کو مٹی سے بنایا لیکن اپنی روح اس کے اندر رکھ چوڑی دی۔ اختیار روح الہی کا ہر جہے اس لیے انسانی روح اس جوہر سے کس طرح معر ہو سکتا ہے۔ انسان کو خلیق کو کائنات بنایا گیا اور اس کو ایسی قوتیں و بعیت کی گئیں جن کو کام میں کر وہ تمام موجودات کو مسخر کر سکے۔ تقدیر پر استوار ہے اس صیقل اللہ اور خیر کائنات کو مجبور شعل اور ذرہ۔ بے اختیار، بنا دیا۔ طوبی اسلام کے وقت تقدیر کا صحیح مفہوم اور انسانی کا صحیح مقام اور صحیح فہم و فہم شعل سمجھنے والوں نے دنیا کی کیا پلٹ دی۔ اور ان کی حقیقت سے آگاہی بخشی کہ انسان کی تقدیر کائنات کی تسخیر ہے۔ آفرینش کو ہم عالم کے زیر ایک زیر و ست انقلاب تھا اور اس انقلاب کی غایت یہ تھی کہ ایک انقلاب آفریں ہستی کو وجود میں لایا جائے۔ جسے خلاق نے اپنی مخلوق میں جسے ایک نوع کو اپنی خلاق میں جسے حصہ دیا۔ تفصیلی طور پر یہی بتانی اور لکھی کہ خالق تقدیر پر موزن ہوئے والی مخلوق حقیقی آزادی اور اختیار سے سبب بہرہ ہوئے کی وجہ سے خلاق میں حصہ نہیں سہے سکتی۔ انسان کو خودی اس لیے عطا نہیں ہوئی تھی کہ وہ اس کو باطل قرار دے کہ اس کو معدوم کرنے میں مصروف ہو جائے۔ خودی اس لیے عطا ہوئی تھی کہ وہ اس کو بلند کرتا ہو خدا سے قادر کی مشیت کا ہم کار ہو جائے۔ خودی صفات الہیہ کو جذب کرتی ہوئی اپنی رضا کو اس کی رضا کے ساتھ اس طرح ملا دے کہ تمیز کرنا دشوار ہو جائے جس طرح لوہا آگ کو جذب کر کے اس کا ہم رنگ اور ہم صفت بن جاتا ہے۔ اقبال کا فلسفہ تقدیر اس کے فلسفہ خودی کا ایک حصہ ہے:

خودی کو کر بند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے خدا بندے سے خود پہچنے بتا تیری رضا کی ہے

تفصیلی طور پر معین تقدیر تو اقبال کے نزدیک خدا کو بھی صحیح معنوں میں خلاق نہیں بناتی۔ اس قسم کی قضا تو خود خالق کے لیے قضائے مہرم بن جاتے گی۔ خدا کی خلاقیت یہ ہے کہ کل یوم رہو فی شان۔ انسانوں نے خدا کے علم کو اپنے علم پر قیاس کر کے اس کی خلاقیت کو اس کے ازل وابدی طور پر معین تفصیلی معلومات کے ماتحت کر دیا۔ اقبال کے نزدیک خلاق علم کے ماتحت نہیں بلکہ علم خلاق کے ماتحت ہے۔ اصلی خلاق خواہ خدا کی ہو اور خواہ خدا کی مرحمت کردہ انسانی قوت سے سرزد ہو، وہ آزاد ہوتی ہے۔ خلاق کی آزادی یہی خدا کی تقدیر ہے اور یہی انسان کی تقدیر۔ مسخر کائنات مجبور کائنات کیسے ہو سکتا؟ اقبال کو عارف رومی سے جو عقیدت تھی اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ قدیم صوفیائے کرام اور حکما میں اسی مرشد کامل نے نفی خودی اور جبر محض کے خلاف زور شور سے احتجاج کیا جس وقت ایک طرف یونانی حکمت نے اور دوسری طرف فنا پسند تصوف نے انسان کی خودی کو باطل کر دیا تھا اس وقت رومی نے یہ آواز بلند کیا کہ انسان کی تقدیر یہ ہے کہ وہ مخلوقات کو مسخر کرنا ہو یا آخر میں خدا کو بھی مسخر کرے، اگرچہ اس آخری منزل میں شکار مسخر کرنا اور مسخر ہونا ایک ہی بات ہو جائیں گے:

بزرگستر کبر یا ش مردانشد فرشتہ صید و پیر شکار و یزدان گیر

خدا کی کبریائی کے سائے میں کچھ ایسے مردان بھی نظر آتے ہیں جو فرشتوں کا، پیمبروں کا بلکہ خدا کا بھی شکار کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔ اقبال کو رومی کا یہ عری تصور بہت پسند تھا اسی لیے اس نے رومی کے اس خیال کو اپنے ایک شعر میں دہرایا ہے

در وقت جنون من جبریل ز بول صید یزدان بہ کند آہ اسے ہمت مردانہ

رومی کے زمانے میں بھی یہ تصور عام ہو چکا تھا کہ جدوجہد کرنا قضا سے خواہ مخواہ کشتی لڑنا ہے۔ تو کل اور قناعت اور تسلیم و رضا کے یہ معنی لیے گئے تھے

کہ اللہ کرے اور جو کچھ خدا دکھائے یا کرے اسے اس کو صبر و شکر کے ساتھ برداشت کرتے چلے جاؤ۔ رومی نے مثنوی میں اس موضوع پر بڑی حکیمانہ بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں:

باقضایہ نچہ زون بنود جہاد زان کہ آں را خود قضا بر ما نہاد
کوشش کرنا قضا کے خلاف جدوجہد کرنا نہیں ہے، خود قضا نے اس
جدوجہد کو انسان کے لیے مقدر کر دیا ہے۔ تقدیر قانونِ عمل کا نام ہے کہ خاص
قسم کے اعمال سے خاص قسم کے نتائج سرزد ہوں گے۔ چور چوری کرے گا تو اس
کی زندگی پر اس کا کیا اثر ہوگا، اس کا نام تقدیر ہے۔ یہ نہیں کہ ازل سے معین ہوگا
تھا کہ فلاں شخص فلاں وقت ضرور چوری کرے گا۔ اگر تقدیر کا یہ مفہوم ہو، تو
قانونِ اخلاق اور جزا و سزا سب بے معنی ہو جاتے ہیں۔ قرآن نے تقدیر کا صحیح
مفہوم سمجھایا تھا اور اس مفہوم کو سمجھ کر عمل کرنے والوں کو خلافتِ الہی عطا ہوئی تھی۔
غلط ہیں مفسروں نے اسی قرآن سے ترکِ دنیا کی تعلیم کو اخذ کرنا شروع کر دیا اور
جدوجہد کرنے والی قوموں نے ان کو پیچھے چھوڑ دیا۔

اسی قرآن میں ہے اب ترکِ جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیر
تو بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

ایک نظم میں اقبال نے تقدیر پر غور کرتے ہوئے افراد اور اقوام کی تقدیر
کے متعلق دو الگ الگ خیالات پیش کیے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ فرد کی تقدیر تو
بعض اوقات ہمارے لیے اچھی طرح قابلِ فہم نہیں ہوتی۔ کہیں کوئی اہل ذلیل نظر
آتا ہے اور نا اہل معزز و با وقار۔ کہیں دانا کو رزق سے محروم ہوتی ہے اور
نادان کو سب کوشش بہت کچھ مل جاتا ہے۔ کہیں خردمند محکوم ہے اور بے خرد
حاکم۔ نا اہل صاحبِ اقتدار ہے اور سچا ذاتی رکھنے والا بے دیں اور سوار۔

یہ راز تو عقل پر منکشف نہیں ہوتا۔ لیکن قوموں کی تاریخ اس حقیقت کو ضرور
 واضح کرتی ہے کہ قوموں کی تقدیر صرف لور پر ان کے اعمال کے ساتھ وابستہ ہے:

نا اہل کو حاصل ہے کبھی قوت و جبروت
 ہے سوار زمانے میں کبھی جو ہر ذاتی
 شاید کوئی منطق ہو نہاں اس کے عمل میں
 تقدیر نہیں تابع منطق نظر آتی
 ہاں ایک حقیقت ہے کہ معلوم ہے سب کو
 تاریخ اہم جن کو نہیں ہم سے چھپاتی
 ہر لحظہ ہے قوموں کے عمل پر نظر اس کی
 ہر اں صفت تیغ دو پیکر نظر اس کی

اقبال ریویو، کراچی۔ جنوری ۱۹۶۶ء

اقبال اور اسلامی ثقافت

انیسویں صدی کے وسط میں ہائی نے مسلمانوں کی پستی پر آنسو بہاتے ہوئے یہ
رباعی کہی تھی:

پستی کا کوئی حد سے گذرنا دیکھے
اسلام کا گر کر نہ ابھرنا دیکھے
ہاسنے نہ کوئی کہ مذہب ہے ہر جز کے بعد
دریا کا ہمارے جو اتنا دیکھے

گزشتہ دو صدیوں میں اقوام عالم میں عظیم الشان انقلابات ظہور میں آئے۔
طبعی سائنس کی ترقی نے علمی انقلاب پیدا کیا۔ فطرت کی مادی تسخیر نے صنعتی اور
معاشی زندگی دگرگوں کر دی۔ جمہور نے بیدار اور خود شناس ہو کر تخت و تاج تاراج
کر ڈالے۔ ہر جگہ سرمایہ داری اور جاگیر داری کی گرفت و نصیبی پڑ گئی۔ ہر جگہ مذہب
کے نام پر پیدا شدہ توہم پرستی اور رجعت پسندی کا بازار سر و پڑ گیا۔ لیکن
انقلابات کے اس بحیرہ میں مسلمان اقوام کی یہی کیفیت رہی کہ:
سرمایہ نے ہیر کے آہٹے لہاؤ ابھی تک روتے روتے سو گیا ہے

سو وا کے جو بالیں پہ اٹھا شور تباہت خدام ادب بولے ابھی آنکھ لگی ہے
مغربی اقوام مسلمانوں کی پرانی حریف تھیں۔ جیسے جیسے ان کا اقتدار بڑھتا گیا
مسلمان مغلوب اور محکوم ہوتے گئے۔ حریفوں کو یہ کہنے کا موقع ملا کہ تمام مسلمان
اقوام میں اسلام ہی ایک قدر مشترک ہے۔ جہاں جہاں مسلمان ہیں وہاں دو چیزیں
مشترک اور دوش بدوش پائی جاتی ہیں۔ ایک اسلام اور دوسری پستی و ذلت۔

لہذا یہ نتیجہ نکلا کہ اسلام ہی ان اقوام کی پس ماندگی کا ذمہ دار ہے۔ ملت اسلامیہ جو اپنے تئیں خدا کی چمکتی ملت سمجھتی تھی، یا تسلیم و رضا میں ٹھہر رہی تھی یا خدا سے شکوہ رنج۔ یہ شکوہ اقبالیوں کے قلب سے بھی نکلا:

جرأت آموز مری تاب سخن ہے مجھ کو

شکوہ اللہ سے خاتم بدہن ہے مجھ کو

بہت مسلمانوں کے ایک طبقے نے کہنا شروع کیا کہ یہ سب تباہی اس لیے آئی ہے کہ مسلمان حقیقت میں مسلمان نہیں رہے۔ اسلام کے نام لیوا ہیں لیکن اسلامی زندگی بسر کرنے پر تیار نہیں۔ تو لا تو حمید کے علم بردار ہیں لیکن علماء مشرک ہیں۔ اس پر دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ تشخص اور تجزیہ حالات تو درست نہیں معلوم ہوتا۔ جو قومیں دنیا کی ایک ہو گئیں اور مسلمانوں پر سچا گئی ہیں ان میں کون سا اسلام یا ایمان ہے۔ کچھ فہم بلا اور بے بصیرت صوفی کہنے لگے کہ دنیا مومن کا فید خانہ اور کافروں کی جنت ہے۔ اصل چیز آخرت ہے جو مومنوں کے لیے منحوس ہے، خواہ وہ دنیا میں کیسے ہی ذلیل اور ناکارہ معلوم ہوں۔ دنیا چند روزہ ہے۔ دولت اور حکومت آبی بانی چیزیں ہیں۔ مادی اقتدار اور ملکوں کے عروج و زوال کو دین سے کیا واسطہ؟ سب برو بکر ہیں فساد ظاہر ہو جائے تو مومن کو خاروں اور شائقا ہوں میں غلوت اختیار کرنی چاہیے۔ مسلمان کے افکار میں جب یہ انتشار لگتا اور انفرادی و اجتماعی زندگی کا شیرازہ بکھر رہا تھا اس وقت مشیت ایزدی نے اس ملت کو دانشناس میں اقبال جیسا صاحبِ دل مفکر پیدا کیا۔

اقبال نے مسلمانوں کو یہ بتایا کہ اسلام کی مابینیت کیا ہے اور ان کی اصلی روح کیا ہے۔ اسلام ایک عالم گیر پیغامِ حیات ہے۔ محض چند عقائد کو الفاظ میں دہراتے رہنے سے کوئی ملت نجات اور جنت کی اجارہ دار نہیں بن سکتی۔ قرآن نازل کرنے والے خدا نے اس اجارہ داری کے متعلق یہود اور نصاریٰ کو

تنبیہ کی تھی۔ اور خود مسلمانوں کو بھی آگاہ کیا تھا کہ اگر تم نے اس دین فطرت سے سرتابی کی جس کے قوانین اٹل ہیں تو دوسری قوموں کو ممکن فی الارض کر دیا جائے گا۔ اقبال نے اس دین فطرت پر ایک عارفانہ نظر ڈالی اور مسلمانوں کو بتایا کہ یہ دین فطرت اور اقدار حیات کے بیشتر عناصر جن اقوام کا جزو زندگی بن گئے ہیں، انھوں نے جو ترقی کی سہجہ وہ اسلام ہی کی تعلیمات کو تجربہ حیات سے اخذ کر کے اپنا لینے کی وجہ سے کی ہے۔

مسلم آئیں ہوا کہ فرقہ و سورتھور

انفرنگس کا ہر قریب ہے فردوس کی مانند
مسلمانوں کو جو تعلیم خدا کی طرف سے دی گئی تھی وہ بے کوشش ان کے ہاتھ آئی اس لیے وہ اس کی قدر و قیمت بھول گئے۔ جن اقوام نے جدوجہد اور علم و عمل سے ان حقائق کو اخذ کیا وہ ان کے زیادہ قدر شناس ثابت ہوئے۔ کیونکہ ان کو یہ دولت بڑی قربانیوں سے حاصل ہوئی تھی۔ مسلمان اس سبق کو بھول گئے کہ:

میر اسٹ پدر خواہی علم پدربیا موز

اب سوال یہ پیدا ہوا کہ اگر اسلام، مسلمان کہلاتے والی اقوام کے ہاتھوں سے نکل گیا اور ایسی اقوام کی زندگی میں علما زیادہ دکھائی دینے لگا جو غیر مسلم کہلاتے ہیں تو کیا مسلمان کی نجات اب اس میں ہے کہ وہ مستدر اور مہذب اقوام کی بنا گروہی اختیار کر کے محض ان کی نقالی کو اپنا مشرب بنائے؟ اقبال نے مسلمانوں کو آگاہ کیا کہ محض نقالی اور کورانہ تقلید کبھی حقیقی زندگی پیدا نہیں کر سکتی۔ کورانہ تقلید ایک قسم کی فانی خودکشی ہے:

اگر تقلید بوسے خیوہ خوب

چیمبرہم رہا خبہ اور رفتہ

مقارین دو قسم کے تھے۔ ایک روایت پرست، ماضی پرست اور مشرق پرست اور دوسرے جدت پرست اور مغرب پرست۔ اقبالی ان دونوں قسم کے متقدموں کو کوتاہ اندیش سمجھتا تھا اور ان سے بیزار تھا۔ کبھی کبھی وہ روح اسلام کے بجائے روح مشرق کی اصطلاح استعمال کرتا تھا۔ جیسا کہ اس شعر میں ہے:

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی

کہ روح مشرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

لیکن وہ اس سے روایت پرست اور جمود پسند مشرق مراد نہیں لیتا تھا۔ چونکہ جغرافیائی حیثیت سے اسلام زیادہ تر مشرق میں ہے اس لیے وہ روح مشرق کو بعض اوقات روح اسلام کا مترادف قرار دیتا تھا، ورنہ مشرق و غرب کے متعلق صحیح اسلامی تعلیم تو وہی ہے جو قرآن میں ملتی ہے کہ نور انہی لا شرقیہ ولا غربیہ ہے، اور کہتا ہے کہ اس میں کوئی خاص جہاتی نہیں ہے کہ خدا کی طرف متوجہ ہوتے ہوئے کوئی شخص اپنا منہ مشرق کی طرف کرے یا غرب کی طرف کرے جیسا کہ بعض ابدائی ایک لامکانی مشیت ہے:

بگذر از خاور و افسونی افرنگ مشو

کہ نہ یرزد بہ جو سے ایں ہمہ ویرینہ و نو

اقبالی کے سامنے سوال یہ تھا کہ اسلامی ثقافت کی روح کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ روح کبھی ملت اسلامیہ میں کہیں صورت پذیر ہوئی تھی یا نہیں۔ تیسرے یہ کہ مستقبل میں اس کے صورت پذیر ہونے کی کیا توقعات ہیں اور چوتھے یہ کہ اسلام کی نام لیوا ملت کی کوئی مخصوص حیثیت اور کوئی مخصوص مشن ہے یا نہیں؟

اسلامی ثقافت کی روح کیا ہے اس سوال کا جواب اقبالی کے اشعار میں جا بجا ملتا ہے اور اس کے لیکچروں میں بھی اس کی وضاحت ملتی ہے۔ مختصار کے ساتھ اس کو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ اسلامی ثقافت کی بنیاد ایک نظریہ حیات ہے جس کا مرکز و محور اسلامی توحید ہے۔ ایک خلاق ہستی ہے جو ذی شعور، علیم و حکیم ہے۔

رحمت و ربوبیت اس کی فطرت ہے۔ علم اور رحمت کے جوہر اس نے انسان کی ہستی میں ودیعت کیے ہیں۔ جس طرح خدا کی رحمت اور ربوبیت عام ہے اسی طرح انسان کا بھی یہ مسلک ہونا چاہیے کہ اسلام کی تعلیم کے مطابق وہ اپنی استعداد کے موافق عالمگیر رحمت کو اپنا شیوہ بنائے۔ انسان کو اس لیے نہیں پیدا کیا کہ وہ محض کائنات کا تماثلی ہو یا محض عبادت کے انداز میں خدا کی خلاق اور ربوبیت کی حمد و ثنا کرتا رہے۔ اللہ کی فطرت سے ہر اندوز ہو کہ اس کو خود عامل اور خالق بننے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اسلامی تصور توحید حقیقت میں ماہیت حیات کا تصور ہے اور اس تصور سے خاص قسم کا فکر اور خاص قسم کی زندگی بطور نتیجہ حاصل ہوتی ہے اسلامی روح یہ ہے کہ انسان میں صحیح قسم کی حریت پیدا کی جائے اور اس کو ہر قسم کے خوف سے نجات حاصل ہو۔ اسلام وہ انسان پیدا کرنا چاہتا ہے جو ہر قسم کے خوف و حزن سے بالاتر ہو۔ اسلام مرد و مومن کو رب رحیم و عظیم کا دوست اور رفیق بنانا چاہتا ہے۔

قرآن نے یہ کہا کہ انسان بندگی کے لیے پیدا کیا گیا ہے، لیکن اس نے عبادت کے مفہوم میں ایک انقلابی تبدیلی پیدا کر دی۔ دیگر ادیان میں عبادت زیادہ تر پوجا پاٹ کا نام تھا۔ قرآن نے سبھی علم کو عبادت قرار دیا اور کہا کہ تمام مظاہر فطرت اور انفس و افاق کے تمام کوائف آیات الہی ہیں۔ وسیع معنوں میں کائنات صحیفہ الہی ہے، اور اس کے قوانین کا مطالعہ حقیقی عبادت ہے۔ اس سے وہ بصیرت پیدا ہوتی ہے جس کی بدولت انسان کو خدا کے علم سے حصہ ملتا ہے زندگی میں حکمت کی تلاش اصل عبادت ہے۔ قرآن نے ظاہری عبادت کو نہیں بلکہ حکمت کو خیر کشیر کہا ہے۔ اور خالی ظاہری عبادت والوں کو تنبیہ کی ہے کہ افسوس ہے ایسے نمازیوں پر جن کے قلب میں رحمت کا جذبہ نہیں ہے۔ اسلامی ثقافت کی روح یہ ہے کہ تلاش حکمت اور جذبہ رحمت کو دین کی اساس قرار دیا جائے۔ انہی صفات کی تدریجی ترقی سے انسان خدا کا خلیفہ بن سکتا ہے۔

جو قوم حکمت سے بے بہرہ ہو اور رحمت کو فقط اپنا اجارہ تصور کرے وہ رب رحیم و حکیم سے اپنا رشتہ توڑ لیتی ہے۔ اسلام نے حکمت کے مثلاًشی اور عظم کے طالب کو ظاہری عبادت واسطے عابد پر اس قدر ترجیح دی ہے کہ دونوں کی فضیلت میں کوئی نسبت نہیں رہتی۔ حکمت مومن کا گم شدہ مال ہے، جہاں بھی ملے وہ اس پر قابض ہو جائے۔ مسلمانوں میں جب تک اسلام کی روح کار فرما رہی انھوں نے ایسا ہی کیا۔ عرب میں کوئی علوم و فنون نہ تھے۔ اسلام نے مسلمانوں کو فقط ایک زاویہ نگاہ اور ایک انداز حیات عطا کیا اور وہ اس قسم کا تھا کہ باقی تمام نعمتیں اور کشتیں اس میں سے پیدا ہو سکتی تھیں۔ انگلستان کے مشہور عالم واویب ڈین انج نے لکھو کہ یہی یعنی وہی حکومتوں پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہی حکومتیں تاریخ انسانی میں عام طور پر علوم کی دشمن رہی ہیں، ہاں صرف ایک مستثنیٰ قوم ملتی ہے جس کی حکومت دینی تھی لیکن ابتدائی صدیوں کے مسلمان مشرق و مغرب کے علوم پر اس طرح چھٹے جس طرح پیاسا پانی کی طرف پکتا ہے۔

اسلام نے کبھی علم کو دین کا حریف قرار نہیں دیا، اور مسلمانوں میں کبھی یہ عقیدہ پیدا نہیں ہوا کہ دین و دانش میں کوئی ایسا تضاد ہے۔ اسلامی ثقافت کا بہترین نمونہ اس کی انقلابی تحریک کے آغاز میں ملتا ہے۔ اقبالی کی نظر میں بھی بار بار اسی دور کی طرف اٹھتی ہیں۔ وحی قرآنی کی ابتداء ہی اس سے ہوئی کہ "اقراء" پڑھ اور اس رب کا نام۔ جس نے قلم کے ذریعہ سے انسان کو علم سکھایا۔ اس کے بعد رحمت عامہ اور عدل کی تعلیم ہے کہ ان صفات کو فقط مومنوں کی جماعت تک محدود نہ کر دو۔ جو لوگ فقاری طرح کے عقائد نہیں رکھتے ان کے بھی جان و مال اور آبرو کی اسی طرح حفاظت کر دو جس طرح اپنے جان و مال اور آبرو کی حفاظت کرتے ہو۔ جتنے مظلوب اور بے کس طبقے ہیں ان کی سب سے کسی کو رفع کر دو۔ ان کے ساتھ عدل کرو، اور ان پر رحم کرو۔ غلاموں کو آزاد کرنے کی کوشش کرو کیونکہ غلامی تو ہین انسانیت ہے، اور جب تک یہ قبیح رسم پوری طرح منسوخ نہیں

ہوتی تب تک اتنا ضرور کرو کہ غلام کو بھی اپنی طرح کا انسان سمجھو۔

جو لوگ تمہارے عقائد نہیں رکھتے ان کے ساتھ رواداری برتو۔ دین میں کسی قسم کا جبر نہیں ہے۔ لاکس اکا فی الدین۔ رواداری کی انتہا کر دی کہ یہ اجازت دے دی کہ ایک غیر مسلم عورت تمہاری اولاد کی ماں ہو سکتی ہے۔ اس رواداری کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ اسلام کو اپنی تعلیم کی صداقت اور اس کی دل کشی پر کامل اعتماد تھا۔ اسے یقین تھا کہ غیر مسلم اگر مسلم سے رابطہ پیدا کرے گا تو مسلم کا اسلام نہیں بگڑے گا۔ اور غیر مسلم کی اسلام پسندی کا احتمال پیدا ہو جائے گا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے عیسائی غلام تک کو یہ اجازت دی کہ وہ چاہے تو اسلام قبول کرے اور چاہے تو اپنے آبائی دین پر قائم رہے۔ جب اس نے اپنے آبائی دین پر قائم رہنا پسند کیا تو فاروق اعظمؓ نے فرمایا کہ تمہیں اس کا حق حاصل ہے۔ اسلام دنیا میں ایسی ہی آزاد کی قائم کرنے کو آیا ہے۔ آزادی ضمیر کا جو سبق اسلام نے دیا اور جس طرح اس پر عمل کیا دنیا کی تہذیبی ترقی اس پر کوئی اعنارفہ نہ کر سکی۔ بلکہ بڑی مہذب اور متہذبن قوموں نے افراد سے یہ حق چھین لیا۔ آج جس اسلوب مملکت کو استبدادیت کہتے ہیں خواہ وہ مارکسزم ہو یا جرمینی کی نازیست یا سولینی کی فاشیت، ان سب نے افراد سے یہ حق چھین لیا۔

اسلامی ثقافت کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ایک عالمگیر برادری کی بنا ڈالی۔ لسانی، نسلی اور جغرافیائی امتیازات کو انسانی وحدت میں حائل ہونے سے روکا۔ مغربی قسم کی وطن پرستی، نسل پرستی اور رنگ پرستی، ملتانوں کے کبھی قبول نہیں کی۔ مغرب کی تعلیم نے مسلمانوں میں اللہ کے وہ جذبات کو ابھارے کی جابجا کوشش کی۔ لیکن تو ہی امید ہے کہ اسلامی ثقافت کا وحدت انگیز پہلو ان سے شکست نہیں کھائے گا۔

اسلام صدیوں سے ملوکیت، طاقت اور غلط قسم کے متصوفانہ افکار سے ملوث ہو کر نظروں سے اوجھل ہو گیا لیکن حقیقی اسلام کے متعلق خدا کا وعدہ

ہے کہ یہ چراغ پھونکوں سے کبھی نہ بجھے گا۔ مسلمانوں میں ہر جگہ بیداری کے آثار نظر آتے ہیں۔ ہر جگہ استبداد کی زنجیروں کو توڑنے کی کوششیں ہو رہی ہیں۔ صدیوں کا جمود اور استبداد ایک بیک رفیع نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے کچھ وقت لگے گا۔ اس کو پہلے غیروں کے بیرونی استبداد سے نجات حاصل کرنا ہے۔ اس کے بعد یا اس کے ساتھ ساتھ اس کو ان زنجیروں کو بھی توڑنا ہے جو مذہب کے جمود اور معاشرت کی فرسودہ روایات نے اسے پہنا رکھی ہیں۔ اصلی اسلامی ثقافت وہ ہو گی جس میں عالم گیر عدل اور امن کے قیام کے لیے جہاد بھی ہو اور زندگی کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کے لیے اجتہاد بھی۔ جہاد و اجتہاد دونوں کے لیے علم کی ضرورت ہے کیونکہ علم ہی سے نفس و آفاق کی تسخیر ہوتی ہے۔ لیکن توحید ہی ایمان کے بغیر علم فقط وہ زیر کی رہ جاتا ہے جس کے متعلق مولانا روم فرماتے ہیں کہ ویسا علم شیطان کو بھی حاصل ہے :

می شناسد ہر کہ از سر محرم است

زیر کی زابلیس و عشق از آدم است

(ماہ نو۔ کراچی۔ اپریل ۱۹۵۲ء)

اقبال کا تصور خودی

انسان کی نظر باطن سے پہلے خارج پر پڑتی ہے۔ آنکھ خارج کی ہر شے کو دیکھتی ہے لیکن اپنے آپ کو نہیں دیکھ سکتی۔ کہتے ہیں کہ عرفان کی تین قسمیں یا تین پہلو ہیں۔ دنیا شناسی، خدا شناسی اور خود شناسی! اقبال نے بھی جب انسان کی بے بضاعتی کے متعلق خدا سے شکایت کی تو یہی کہا کہ کیا یہ تیرے ہمنز کا شہ کار ہے جو نہ خود ہیں ہے، نہ خدا ہیں ہے اور نہ جہاں میں؟ انسان مادہ کی اور حیوانی حقیقت میں اپنے اسول سے درست و گمہ بیان ہوتا ہے۔ گرد و پیش کی اشیا اور حوادث کی ماہیت کو سمجھنا اس کے لیے تنازع و جدوجہد میں ناگزیر ہوتا ہے۔ خارجی مطالبات اور مخالفت سے فرصت ملے تو سوچے کہ خود میری ماہیت کیا ہے؟ یا میں اور میرا اسول، میری موافق اور مخالفت، قوتیں، کہاں سے سرزد ہوتی ہیں؟ زندگی میں ہر جگہ پیکر اعداؤ نظر آتی ہے۔ کیا یہ کشاکش ازلی متخاصم قوتوں کی مسلسل جنگ ہے یا یہ اعداؤ کسی ایک اصل وحدت کے متضاد و نا پہلو ہیں؟ انسان کے پاس خارج کو سمجھنے کے لیے بھی خود اپنے ہی نفع و ضرر اور اپنے ہی جبلتوں کے سانچے ہیں۔ اس نے فطرت کی قوتوں کو اپنے ہی اوپر قیاس کیا اور اپنی خواہشوں کے دیوتا بنا لیے۔ وہ خود اپنے تصور است کو شخص کر کے ان کو لاقتنا ہی قوتوں کا حامل بنا کر ان سے مرعوب ہو گیا۔ ان کو راضی رکھنے کے لیے اپنی عزیز ترین چیزوں اور خود اپنے آپ کو ان پر بھینٹ پڑھانا شروع کیا۔ اپنی حقیقی خودی سے نا آشنا ہونے کی وجہ سے وہ ہستی جس کو قحط فطرت کی صدا سمیت و دلالت کی گئی تھی، خود فطرت کی قوتوں سے مسخر اور مغلوب ہو گئی۔ ابھی انسان اپنی حقیقی خودی سے آشنا نہ ہوا تھا۔ وہ اپنے آپ کو فقط حیوانی جبلتوں کا حامل سمجھا۔ اس لیے اس نے جو دیوتا تراشے وہ بھی انہی

مستکون اور عارضی خواہشوں کے مجھے تھے۔ وہ خارج میں جن دیوتاؤں کی پرستش کرتا رہا وہ اس کی اپنی خودی کے بگڑے ہوئے تصورات تھے۔ ان دیوتاؤں کے بت زبانِ حال سے بجا رہی کہ رہے تھے :

مرا بر صورت خویش آفریدی

بروں از خویشتن آخر چہ دیدی ؟

اس تصورِ حیات اور اس اندازِ پرستش سے انسان کو نہ وجودِ مطلق کی ماہیت تک کچھ رسائی ہوئی اور نہ وہ اپنی ذات کا کوئی صحیح اندازہ لگا سکا۔

تکثیر یا کثرتِ اصنام کا راستہ چھوڑ کر انسان نفسِ وحدت کا جویا ہوا لیکن جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اس کا ابتدائی تصور وجودِ خارجی کائنات ہی کا تصور تھا۔ اس لیے اس نے اس خارج ہی کی کثرت اور گونا گونی کو کسی ایک وحدت میں منسک کرنے کی کوشش کی۔ یونانیوں کے پہلے مفکر طالیمس مطلق نے کہا کہ وجودِ مطلق فقط پانی ہے۔ پانی ہی ہر وجود کا جوہر ہے۔ تمام ٹھوس چیزیں بھی پانی ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ اسی نے زندہ اور غیر زندہ میں، یعنی جمادات، نباتات اور حیوانات میں کوئی بنیادی فرق نہ سمجھا۔ زندگی کے تمام کوائف اور اس کی تمام حالتیں بھی پانی ہی میں بانٹ دی اور بالفعل پانی جاتی ہیں۔ اس نظریہ وجود کو تاریخِ فلسفہ میں طائی لوزوازم کہتے ہیں، جس میں مادیت، نفسیت اور حیاتیت ابھی تک ایک دو سرے سے متبصر نہیں ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق نہ کائنات میں کوئی نفس یا خودی ہو سکتی ہے اور نہ انسان کے اندر۔ زندگی کا فی ہر جگہ انی جانی اور پانی ہی پانی ہے۔ اور چیزوں کی طرح آدمی بھی پانی ہی کا بیلارہ گیا۔ انسانی اقدار، انسانی جذبات اور تمنائیں کوئی مستقل حقیقت نہیں رکھتیں۔ بقول سحابی بخنی :

دریا بود خویش موبے دارد

مخس بندار و کہ این کشاکش با اورت

یونانی مفکرین، ارتقا پسند فکر میں رفتہ رفتہ تجسیم سے تصور کی طرف، جسم

سے نفس کی طرف یا خارج سے باطن کی طرف آتے گئے۔ انہوں نے کثیف مظاہر میں لطیف حقائق کا کھوج لگانا شروع کیا۔ فیثا خود س نے دیکھا کہ خارجی عالم میں ہر جگہ تناسب، توازن اور اندازہ پایا جاتا ہے۔ ریاضی کے اصول ہر جگہ غیر متبدل طور پر کار فرما ہیں۔ خاک کے اعمال ہوا یا افلاک کے حرکات، سب کے سب ریاضی کے اٹل اصولوں کے مطابق ہیں۔ دو اور دو چار چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ لیکن مجرد طور پر دو اور دو کے اعداد مل کر چار ہی رہتے ہیں۔ ہر چیز کی تعمیر کی اصل یہی ہے کہ اس میں ریاضی صورت پذیر ہو گئی ہے۔ ریاضی میں نہ کسی کی خواہش کو دخل ہے اور نہ ارادے کو۔ ریاضی ہی وہ حقیقت ہے جسے "الان کما کان" کہہ سکتے ہیں۔ ریاضی کے اصول اصلاً اور ازلاً ساکن ہیں۔ اشیا اور حوادث میں کون و فساد یا حرکت ہو سکتی ہے، لیکن اصول میں کوئی حرکت نہیں ہو سکتی۔ علت و معلول کا سلسلہ حرکیاتی سلسلہ نہیں بلکہ قضایا کے اقلیدس کی طرح کا سلسلہ ہے۔

یونانی فلسفہ ترقی کرتا ہوا سقراط، افلاطون اور ارسطو کے مقولات تک جا پہنچا پہلے تغیر اور ثبات کے نظریات میں کشمکش ہوتی رہی۔ کسی نے کہا کہ وجود مطلق بے تغیر و بے حرکت ہونا چاہیے۔ لہذا تغیر یا حرکت اور اک کا دھوکا ہیں۔ یونانیوں پر یہ تصور زیادہ تر غالب رہا کہ حقیقت متغیر ہونی چاہیے۔ جہاں تبدیلی اور تغیر ہے وہاں وجود محض اعتباری یا مجازی ہے اور اصلیت سے دور ہے۔ جو مفکر نفسیت یا روحیت کی طرف گئے۔ جیسے فیثا غورس یا افلاطون۔ وہ بھی وجود مطلق میں حرکت کے قائل نہیں تھے اور جو دیکر اطلیس کی طرح مادیت کی طرف آئے، ان کو بھی اس خیال سے پھٹکارا ہوا اصل نہ ہوا کہ کائنات کے حوادث، ادے کے اجزائے لایہ تجزئے یعنی ایٹموں کے جوڑ توڑ کا کھیل ہیں۔ ایٹم چونکہ تحلیل نہیں ہو سکتا اس لیے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ البتہ ایٹموں کی ترکیب یا قرب و بعد سے چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ اس کون و فساد کے قوانین لا شعور ہیں۔ ان میں اقدار پروری یا مقصد کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سقراط

افلاطون اور ارسطو ما دے سے نفس کی طرف آئے نفس نے خارج کی طرف سے منہ پھیر کر باطن کا رخ کیا تو ان کو نفس عقل منطقی کا کرشمہ دکھائی دیا۔ خارج کی کائنات بھی عقل سے وجود میں آئی اور اس کی بدولت قائم رہتی ہے۔ باطن کی نفسی کائنات بھی عقل کی بدولت وجود مطلق کا عرفان حاصل کرتی اور انکار و جذبات کی کثرت کو ایک وحدت میں پروتی ہے۔ لیکن عقل بھی کوئی انفرادی چیز نہیں۔ عقل کلیت کی مرادف ہے۔ عقل کا عالم کلیات کا عالم ہے۔ اس میں خودی یا شخصیت یا ارادے کا کوئی سوال نہیں۔ عقل کے تمام کلیات از روئے منطق ایک دوسرے سے منسلک اور مربوط ہیں۔ اشیا اور حوادث کی متغیر کثرت غیر متغیر تصدیقات سے بہرہ اندوز ہونے کی ناکام اور مضطرب کیفیت ہے۔ خدا عاقل نہیں بلکہ خود عقل کل ہے۔ وہ خود ہی اپنے شعیر کا معروض ہے۔ اس کو اپنے سوا کسی کا علم نہیں ہو سکتا۔ ماسوا کا حقیقی وجود ہی نہیں اس لیے اس کے حم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ انسانی نفوس میں جو خواہشوں اور ارادوں کا عنصر ہے وہ شعیر کے عالم سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا بے حقیقت ہے۔ انفرادی نفس میں حقیقت اتنی ہی ہے جس حد تک کہ وہ عقل کل سے بہرہ اندوز ہے۔ اس کی اپنی کوئی حیثیت یا مخصوص تقدیر نہیں۔

اس نظریہ سے افلاطون اور ارسطو دونوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عقل یا علم اصل چیز ہے اور عمل اس کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ بہترین زندگی عمل اور مطلقاً افریقہ کی زندگی نہیں بلکہ عقل کل کا تماشا شافی ہونا ہے۔ خدا جو تمام وجود کا ماخذ اور نصب العین ہے وہ بھی غیر متحرک اور غیر فاعل ہے۔ وہ سب کی زندگی حقیقت کا سایہ ہے یا ہندوؤں کی اہم لہذا ج میں یوں کیے کہ مایا ہے یا حقیقت کے مقابلے میں بے مایہ ہے۔

اقبال افلاطون کے اس نظریہ وجود کا شدید مخالف ہے۔ وہ اس کو اساسی طور پر غلط قرار دیتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ اسی نظریہ وجود کے زیر اثر زندگی

سے فرار کے نظریات پیدا ہوئے ہیں جن سے انسانی زندگی ارتقا اور تخلیق سے محروم ہو گئی ہے۔ اقبال کے نزدیک وجود کی حقیقت عقل نہیں بلکہ عمل ہے۔ عقل عمل سے پیدا ہوتی ہے اور اس کا آلہ کار بنتی ہے۔ اصل حیات تسخیر و تخلیق اور مقاصد آفرینی ہے۔ وجود کی حقیقت ایکسانائے مطلق ہے جو شلاق ہے اور یہ 'انا' اپنی مسلسل خلاقی میں لاتعداد انا یا نفوس مقاصد کو ش پیدا کرتا ہے۔ زندگی جذبہ آفرینش ہے۔ عمل آفرینش ہی سے اس کو اپنا عرفان حاصل ہوتا ہے اور عمل ہی اس کی لامتناہی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ سکون سے زندگی کا تماشا کرنے سے زندگی کی ماہیت معلوم نہیں ہو سکتی، کیونکہ زندگی ایک مسلسل حرکت ہے اور عقل کے تصورات انہی طور پر ساکن اور جامد ہیں۔ ساحل افتادہ نہ اپنا ماہیت سے آشنا ہو سکتا ہے اور نہ اس وریا کی حقیقت سے جو اس کے آغوش میں منہا ظلم ہے۔ اقبال نے اپنا یہ نظریہ کس خوبصورتی اور بلاغت سے بیان کیا ہے:

ساحل افتادہ گفت گر چہ بے زبیر
بیچ نہ معلوم شد آہ کہ من کیستم
موج ز نور رفتہ اسے تیز خرامید و گفت
بستم اگر میروم گر نہ روم نیستم

افلاطون کے ہاں موج متحرک ہے، لیکن موج کا عقلی تصور ساکن ہے۔ اور یہ ساکن عقلی تصور متحرک موج کے مقابلے میں زیادہ حقیقی ہے۔

موج کے مقابلے میں اس کا محض تصور قائم کرنا ایک الہی انداز ہے۔ عقل کا ذلیلانہ حیات یہی ہونا چاہیے کہ وہ خود تقیید فرستے نہ کھائے بلکہ عقل کے ساحل پر بیٹھا ہو اس کا رہ کر اس کے غیر متغیر اور غیر متوج تصور میں اپنے تئیں کھو کر اپنی حقیقت کو پائے۔ اقبال کے ہاں زندگی منہم ہے اور عقل مؤخر۔ زندگی جو کچھ پیدا کرتی ہے عقل بعد میں اس کا جائزہ لے کر اس میں قواعد و ضوابط کو

ڈھونڈتی ہے۔ حیرم حیات میں عقل حلقہ بیرون در ہے۔ وہ آستان سے دور نہیں ہے۔ لیکن اس کی تقدیر میں حضور نہیں ہے۔ زندگی آپ اپنا نور پیدا کرتی ہے۔ لیکن اس نور کو اگر عقل نار حیات سے الگ کر کے ایک ازلی مجرہ حقیقت سمجھ لے تو معقولات ظلمت کہہ بن جاتے ہیں۔ زندگی کا آب حیات تاریکی میں گم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے اقبالی افلاطون کی بابت کہتا ہے کہ:

رخش او در ظلمت معقول گم
در کہستان وجود افگندہ سم
آنچنان افسون نامحسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد

اقبال کہتا ہے کہ محسوس کو نامحسوس کے مقابلے میں بے حقیقت قرار دینا انسان کو عالم رنگ و بو سے بے تعلق کر دیتا ہے۔ اسی سے فرار اور گریز پیدا ہوتا ہے اور رہبانیت کو تقویت حاصل ہوتی ہے، جس کی نفس کشی حیات کشی کے مرادف ہے اور انکی لیے اسلام نے مرد مومن کو اس سے بچنے کی تلقین کی ہے۔ قرآن کریم کی تعلیم ہے کہ مٹھا ہر وسوسہ اوٹ، النفس و آفاق آیات اللہ ہیں۔ یہ سراسر حقیقت ہیں۔ نہ باطل ہیں نہ فریب اور اکہ اور نہ اس سے گریز کر کے عرفان نفس یا عرفان خدا حاصل ہو سکتا ہے۔ تصوف کے ایک حصے پر افلاطونی رنگ چڑھ گیا اور صوفی نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ:

چشم بند و لب بہ بند و گوش بند گرنہ بینی نور حق بر من بخند

اقبال اس افلاطونی تصوف کے خلاف آواز بلند کرتا ہے جو عالم محسوسات کو مایا قرار دے اور خلقت کو باطل ٹھہرائے:

بر تخیل مائے مافراں رواست جام او خواب آور دیتی رہاست

گو سفند سے در لباس آدم است حکیم او بر جان صوفی محکم است

مسلمانوں کے مقام وفانہ فلسفے نے افلاطون کے اعیان ثابتہ یا ازلی غیر متغیر

معقولات کو اپنے فکر کا جزو لاینفک بنالیا جس کا نتیجہ اقبال کے نزدیک یہ ہوا کہ صوفی بھی ہنگامہ وجود کا منکر اور اعیان نامشہود کا پرستار ہو کر بود کو نابود اور نابود کو بود کہنے لگا۔ لیکن اس قسم کا گیتی گریز تصور خود سقراط، افلاطون اور ارسطو کی زندگیوں پر کوئی سلی اثر نہ ڈال سکا۔ یہ تینوں مفکرین اخلاقیات اور سیاسیات پر گہری بحثیں کرتے رہے اور اپنے اپنے انداز میں کوشاں رہے کہ معاشرے کو زیادہ عاقلانہ اور عادلانہ اصول پر از سر نو تعمیر کیا جائے۔ جماعت کی حکمرانی اور نگرانی سقراط اور افلاطون ایک ایسے منتخب گروہ کے حوالے کرنا چاہتے ہیں جو عقل اور ایمان کے کماحقہ تحقق کے ساتھ ساتھ اعمال صالحہ سے تزکیہ نفس کر چکے ہوں۔ اقبال نے اسرار خودی میں افلاطون کے نظریہ حیات کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ افلاطون کے وسیع عالم فکر کا فقط ایک پہلو ہے۔ جو قارئین افلاطون کی زندگی اور اس کی وسعت فکر سے نا آشنا ہیں ان کو اسرار خودی کے اشعار سے یہ معاملہ ہو سکتا ہے کہ افلاطون فرد اور جماعت کے مسائل اور معاملات کو بے حقیقت سمجھتا ہے اور عالم انسانی کو اعیان ثابتہ یا مجرد معقولات کی ایون کھلا کر بے حس اور بے عمل بنانا چاہتا ہے۔ تاریخی لحاظ سے واقعات اس کے بالکل برعکس رہے ہیں اور افلاطون سے لے کر آخری معاشرتی انقلاب، یعنی اشتراکیت تک، سوسائٹی کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کی جو فکری یا عملی کوششیں ہوئی ہیں وہ کم و بیش افلاطونی افکار سے متاثر ہیں۔ اقبال نے ایام شباب میں اپنے متعلق یہ کہا تھا:

اٹھائے کچھ ورق لائے نے، کچھ سنبھل نے، کچھ گلے

چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستان میری

اڑالی طوطیوں نے، قمریوں نے، عندلیبوں نے

چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری

یعنی یہی کچھ افلاطون کے ساتھ ہوا۔ مشرقی فلسفہ کے متعلق خواہ کچھ کہیے

لیکن مغربی فلسفہ کے متعلق تو یہ کہنا نا درست ہو گا کہ وہ تمام کا تمام دنیا سے گریز کی تعلیم دیتا ہے۔ لیکن مغرب کے عظیم نظامات فکر کے متعلق ہارٹش رکرٹ جیسے جرمن مفکر اور وائٹ ہیڈ جیسے انگریز فلسفی کی رائے ہے کہ یہ سب اس کے سب افلاطون ہی کی تشریحات ہیں۔ ہرکس، لینن، مسوینسکی اور ہٹلر جیسے معاشرتی انقلاب کے آرزو مند، اور اپنے عمل سے دنیا کو تہ و بالا کرنے والے، خواہ اس کا نتیجہ تخریب ہو یا تعمیر، افلاطون ہی کی کتاب سے کچھ کچھ ورق اڑاتے رہے ہیں۔ دوسری طرف دوسرے کئی کئی عظیم بھی بہت کچھ اسی کے افکار کا عکس ہیں۔ سقراط جس کی زبان سے افلاطون نے اپنا نظریہ حیات بیان کیا ہے، اصلاح معاشرت کی کوشش میں شہید ہو گیا۔ میری ناچیز رائے یہ ہے کہ اقبال نے افلاطون کے ساتھ انصاف نہیں کیا۔ اقبال نے غلط یہ دیکھا کہ افلاطون کا اثر بعض لوگوں پر اچھا نہیں ہوا اور اس کے نظریہ وجود سے، فرار عن الحیات کا نتیجہ اذہ و سہ منطوق حاصل ہوتا ہے۔ جس قسم کے حیات گریز تصوف کو اقبال نے مسلمانوں کے لیے اخیون قرار دیا وہ افلاطون سے کہیں زیادہ، فلاطینوس اس کے رویے سے حاصل کر رہا ہے، جس کے افکار کا اسلامی فلسفہ اشراق اور عیسوی تصوف پر گہرا نقش نمایاں ہے۔ افلاطون راہب نہیں تھا اور نہ زندگی کے تمام پہلوؤں سے متوازی اور متناسب طور پر لطیف اٹھانے والے یونانی اس مزاج کے تھے۔ وہ خود بھی اپنے مجرّد تصورات میں گم ہو کر علاقہ حیات سے بے تعلق نہیں ہوا۔ اس کا فکر ایتھینیا کی تمام علمی اور عملی زندگی کا مرکز تھا۔ ایسے شخص کے متعلق جو عدل کا ایک انقلابی تصور قائم کر کے اس کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش میں سائر اکیڈم کی ریاست سے خارج کیا گیا اور بحری ٹراکٹروں کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا ہو، یہ کہنا نا انصافی معلوم ہوتی ہے کہ :

فوق رویدن نداند و اندانش

از طیدن بے خبر پرواندانش

راہب باچارہ غیر از رم نداشت
طاقت غوغائے این عالم نداشت
دل بسوز شعلہ افسردہ بست
نقش آل دنیا کے افیوں خوردہ بست

حقیقت یہ ہے کہ اہل نے زندہ قوموں کو ذوقِ عمل سے محروم نہیں کیا اور نہ
تندرست ملتوں کو مسموم کیا۔ بلکہ جو قومیں مختلف اسباب سے زندہ کی سے محروم
اور بے عملی یا بد عملی سے مسموم ہو چکی تھیں، انھوں نے افلاطونی افکار کی
اخلاط انگیز تاویل کر لی۔ افلاطونی فلسفے کا بھی اسی قسم کا حشر ہوا جو اسلام میں
نظریہ تقدیر کا ہوا۔ جب تک مومنوں میں قوتِ ایمان، قوتِ عمل اور تنظیمِ حیات
صالحہ موجود تھی اس وقت تک تقدیر کا تصور ان کی قوتِ عمل و ایشار کو تقویت
پہنچاتا تھا۔ اسی کے بعد عشرت پسندوں اور تن آسانوں نے ترکِ سعی کو توکل سمجھ
لیا اور سب کچھ مقدر ہونے کی وجہ سے سعی کو بے کار جاننے لگے۔ اس میں
قرآن کریم کی تعلیم تقدیر کا تصور نہ تھا۔ بے عملی نے اپنی غلط تاویلوں کو اسلام
بنالیا تھا۔

اقبال کے معاصرین میں خودی کے فلسفہ کو پیش کرنے والے اور لمبی اکابر
مفکرین ہیں جن کے افکار سے اقبال پوری طرح آشنا تھا۔ ان میں سے بعض کا
مدّاح اور بعض سے کم و بیش متاثر بھی تھا۔ نطشے، فشتے، برگساں اور ولیم جیمز
کے نظریاتِ ماہیت وجود بہت کچھ وہی ہیں جو اقبال کی تعلیم میں بھی ملتے ہیں۔
اس سے بعض نقادوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ اقبال ان کا مقلد تھا۔ یہ صحیح ہے کہ
اقبال نے ان مفکرین سے بہت کچھ حاصل کیا لیکن یہ اقبال کے کمال پر کوئی وجہ
نہیں۔ اقبال ان سب سے کسی ایک پہلو میں متفق ہے تو کسی دوسرے اس کی پہلو
میں شدید اختلاف رائے بھی رکھتا ہے۔ اقبال کا ایک مخصوص اندازِ فکر اور
نظریہ حیات تھا۔ اس نخل کی پرورش اس نے مختلف عناصر سے کی۔ ان میں سے

کچھ سرفہر خاص قرآنی تعلیم کے ہیں، کچھ رومی کی صوفیانہ تادیل اور روحانی تجربے کے۔ چومغرب کے ان مفکرین کے افکار کے، جن کا اقبال ہم نوا ہے یا جو اقبال کے ہم صفیر ہیں۔

اقبال کا مغربی فلسفہ کا مطالعہ نہایت وسیع اور گہرا تھا۔ اس میں سے جو کچھ اس کے خاص فلسفہ حیات کے مطابق تھا اس نے اخذ کیا اور جو کچھ اس سے متخالف تھا اس کو رو کر دیا۔ اقبال جیسے کسی مفکر کا کلام ہو یا کوئی مذہبی صحیفہ ہو، اس کی خوبی اور کمال یہ نہیں ہوتا کہ اس میں وہ باتیں درج ہیں جو دوسروں نے نہ کہی ہوں۔ پہلی تعلیموں کے بیش بہا عناصر اس میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی ترکیب ایک نئے حیات آفریں انداز سے ہوتی ہے۔ سنگ و چوب و خشت ہر تعمیر میں کم و بیش ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں، لیکن مہندس اور معمار کا کمال اپنے ہنر اور تصور سے اس میں مخصوص قسم کی آسائش اور زیبائش پیدا کر دیتا ہے۔ گہٹے نے ایکٹر من سے دورانِ گفتگو میں ایک مرتبہ کہا کہ ”لوگ بڑے بڑے مفکرین کے افکار کا تجزیہ کرنے لگ جاتے ہیں اور الگ الگ عناصر کا ماخذ بتانا ان کا شیوہ تحقیق ہوتا ہے لیکن کیا اس سے ایک بڑے فن کار یا مفکر کی انفرادی شخصیت یا اس کی مخصوص اہج کا اندازہ ہو سکتا ہے؟ یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص گوٹے کی تحلیل اور تجزیہ اس طرح کرے کہ اس نے اتنے بکرے اتنی بھڑی ترکاری اور اتنی گندم کھائی۔ ان سب کو ملا کر گوٹے بن گیا۔ لہذا گوٹے کی ماہیت سمجھ میں آگئی۔“

”اسرارِ خودی“ میں ان مفکرینِ مغرب کے افکار کا پرتو نظر آتا ہے جو اقبال کے ہم مزاج ہیں اور جن کے افکار کے کسی پہلو کو اقبال نے اپنے نظریہ حیات کا مؤید سمجھا ہے۔ مثلاً اس بیان میں کہ اصل نظامِ عالم خودی ہے اور تعینات وجود کی ذمہ دار بھی خودی ہے وہ مشہور ہرمن فلسفی فشتے کا ہم نوا ہو کہ کتاب ہے کہ کائنات کا وجود یا پیکر ہستی خودی ہی کا نتیجہ ہے۔ عالم اور اک

اور عالم آب و گل، یا تصوف کی زبان میں یوں کہیے کہ ماسوا کا وجود، خدا کی خودی سے سرزد ہوا ہے۔ خودی کا اثبات نہیں ہو سکتا تھا جب تک کہ خودی اپنا غیر پیدا نہ کرتی۔ خودی کی ماہیت خلاقی اور ورزش ارتقا ہے۔ نفی اثبات خود اثبات کو تقاضا ہے۔ جس غیر کو خودی نے اپنے ممکنات وجود کو ظہور میں لانے کے لیے خلق کیا ہے وہ ایک لحاظ سے غیر ہے اور دوسرے لحاظ سے خودی ہی کا منظر ہے :

مدجہاں پوشیدہ اندر ذات او غیر او پیدا ست از اثبات او
در جہاں تخم خصومت کاشت است خوشیتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکر اغیار را تا فراید لذت پیدار را

اقبال کہتا ہے کہ یہ ایک طرح خودی کی خود فریبی ہے۔ اقبال جس خودی کا ذکر کرتا ہے وہ انسانوں کے انفرادی انا کی خودی ہی نہیں بلکہ خدا کی خودی ہے، جو مصدر خلقت ہے۔ مسئلہ اسلامی عقیدہ توحید عام طور پر اس انداز سے بیان نہیں ہوتا۔ اسرار خودی کے عام قارئین نے اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی کہ اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کر رہا ہے وہ وجود مطلق اور ذات واجب الوجود کی ماہیت ہے۔ خدا کی نسبت مومن اس قسم کے عقائد کس طرح بیان کر سکتا ہے نہ آفرینش حیات و کمالات سے خدا نے کش مکش ارتقا کی خاطر تخم خصومت بویا ہے اور عالم آفرینی ایک طرح کی خود فریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وجود سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔ خدا 'اللان کما کان' بھی ہے اور 'کل یوم ھو فی شان' بھی۔ اقبال نے خدا کا لا تبدیلی سرمدی پہلو نظر انداز کر دیا ہے اور مسلسل تغیر اور ارتقا بر لانتا ہی خلاقی کی صفت اس پر بہت زیادہ منکشف ہوئی ہے۔ وہ صوفیاء کرام کے اس مقولے باروحانی تجربے کا بھی شیدائی ہے کہ تجلی میں تکرار نہیں۔ وجود کے یکے بعد دیگرے آنے والے کوئی دو کو الف ہم رنگ نہیں ہوتے۔

خلاق کا قدم ہر دم آگے ہی کی طرف اٹھتا ہے۔ ذات مطلق کی خودی کو اپنی تکمیل مقصود ہے۔ اپنے اثبات اور ارتقا کی خاطر وہ ہستیوں کو وجود میں لاتی اور ساتھ ہی ساتھ منافی بھی جاتی ہے۔ زندگی کے طویل ارتقا میں لاتعداد اقسام کے پھول معرین وجود میں آکر نابود ہو گئے ہوں گے، پیشہ اس کے کہ گلاب کا ایک پھول ظہور میں آ سکے۔ حیات و کائنات میں جو درو و کرب، جو رستم اور رشر و کھانی دیتا ہے، اقبال کا نظریہ خودی اس کی ایک توجیہ ہے۔

عذراں اسراف و این سنگیں ولی خلق و تکمیلِ جمالی معنوی

صدیوں سے اسلامی تصوف میں وحدت وجود کا جو نظریہ کسی قدر فروعی اختلافات کے ساتھ، اکثر اکابر صوفیہ کی تعلیم میں ملتا ہے، اقبال اس سے گریز کرتا رہا کیونکہ اس سے انسان خیر و شر اور تمام حوادث کو ایک ذات کا منظر سمجھ کر زندگی کی جد و جہد کو بے کار سمجھنے لگتا ہے یا بقول ولیم جیمز وحدت وجود میں خیر و شر ایک رنگ ہو کر اخلاق کو تعطیل ہا صل ہر جاتی ہے۔ لیکن اقبال کے ذہن میں وحدت وجود کا نظریہ دوسرے رنگ میں ابھرتا ہے۔ ہستی مطلق کی ماہیت خودی ہے۔ 'ناسوا' اس کے اظہار ذات کے لیے ضروری ہے۔ لیکن 'ناسوا' یعنی خدا کے سوا کچھ نہیں، اگرچہ عمل کی خاطر خدا اس کو اپنا غیر سمجھ لیتا ہے۔ یہ گمراہی خود فریبی عین حیات اور باعث تکمیل حیات ہے۔ ورنہ اصلیت یہ ہے کہ:

می شود از بہر اغراضِ عمل عامل و معلول و اسباب و علل

بیزو، انگیزو، برد، تابد، زند سوزو، افروزو، کشد، میرو، ود

بتجاہد یہ انداز بیان اس سے کچھ زیادہ متنازع معلوم نہیں ہوتا جسے ایک قدیم

وحدت الوجودی صوفی وحدت مستی میں آکر گاتا ہے کہ:

خود کوزه و خود کوزه گر و خود گلی کوزه خود بر سر آں کوزه خریدار برآمد

بشکست درواں شد

اقبال کے ہاں ذاتِ مطلق کی ماہیت خودی ہے۔ خودی ایک انا یا ایغو کے بغیر منظور نہیں ہو سکتی۔ اس مطلق خودی نے ذوقِ نمود اور ورزشِ وجود میں اپنے اندر سے لائقِ ادا انا یا ایغو یا خودی کے مراکزِ خلق کیے ہیں۔ یہ تصور مشہور حدیثِ قدسی کے اس تصور سے کسی قدر مشابہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے تعلق یہ انکشاف کرتا ہے کہ "کذت کذاً مخفياً۔ فاحببت ان اعرف۔ فخلقت الخلق" میں ایک خزانہ پنہاں تھا۔ میں نے پیمانہ کہ میں ظاہر ہوں اور پچانا جاؤں اس لیے میں نے خلقت کو خلق کیا:

وانمودن خویش را خودی است

خفقتہ در ہر ذرہ نیروئے خودی است

خودی کی ماہیت کو جاننا عرفانِ انفس بھی ہے اور عرفانِ رب بھی اور اس عرفان میں یہ واضح ہو جاتا ہے کہ زورِ خودی سے حیاتِ عالم وابستہ ہے اور ہر انفرادی نفس کی استواری اس کی زندگی کی بناء پر ہے۔ جو قطرہ شبنم بنتا ہے وہ ہندو سموں میں خودی کے ضعف کی وجہ سے ماورد ہو جاتا ہے اور جو قطرہ اشک بنتا ہے وہ اشک کہنا پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن ہر قطرہ صدف نشین ہو کر اپنی خودی کو مستحکم کر لیتا ہے وہ گہر بن جاتا ہے، جس کی موج نور کاظمِ قلزم میں بھی منتشر نہیں ہوتی۔ اقبالِ فطرت کے منظر میں اپنے اس تظاہر کی بہت سی دلکش مثالیں پیش کرتا ہے۔ زمین کا وہ قمر کے مقابلے میں کم تر ہے اس لیے چاند اس کے گرد طواف کرتا ہے۔ سورج زمین کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، اس لیے زمین اس سے مسکھور ہو کر اس کے گرد پھرتی رہتی ہے۔

اقبال رہبانیت کے خلاف جہاد کرتا ہے اور بتھنے رہبانی تصوراتِ عجمی تصوف کے راستے سے اسلامی افکار کا جزو بن گئے ہیں، ان سے وہ ملت کا دامن چھڑانا چاہتا ہے۔ قناعت اور توکل اور تسلیم و رضا کے غلط معنی لے کر مسلمانوں میں بھی یہ تصور عام ہو گیا ہے کہ نفس کشی کے معنی تمام آرزوؤں کا قلع قمع کرنا ہے۔

انسان جتنا بے آرزو اور بے مدعا ہوتا جائے اتنا ہی خدا کے قریب ہوتا جاتا ہے۔ غالب نے یہی مقصد فائدہ خیال اس شعر میں ظاہر کیا ہے کہ:

مگر تجھ کو ہے یقین اجابت دعا نہ مانگ
یعنی بغیر یک دل سے مدعا نہ مانگ

اسی سے ملتا جلتا صائب کا ایک شعر ہے:

حق را ز دل خالی از اندیشہ طلب کن از شیشہ بے مئے بے شیشہ طلب کن
یہ خیال ہندومت اور بدھ مت کی النیات میں بی ایک مسئلہ بن گیا تھا کہ اپنی خودی کو صفر کر دینے سے انسان خدا کا ہم ذات ہو جاتا ہے۔ یا خود خدا بن جاتا ہے۔ بھگوت گیتا میں ارجن کرشن سے پوچھتا ہے کہ تم خدا کیسے بن گئے؟ وہ جواب دیتا ہے:

من از ہر سہ عالم جدا گشتہ ام
تھی گشتہ از خود خدا گشتہ ام

(ترجمہ فیضی)

اقبال کی تعلیم اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خود خدا کی ماہیت خودی ہے اور خودی کی ماہیت مقصد آفرینی اور مقصد کوشی۔ ”تخلّقوا باخلاق اللہ“ کی تعلیم کے مطابق انسان کو بھی تخلیق مقاصد سے اپنی خودی کو استوار کرنا چاہیے۔ اگر تعلیم میں وہ اپنے مرثہ روحی کا ہم خیال ہے۔ روحی کہتا ہے کہ زمین و آسمان کی خلقت حاجت کی پیداوار ہے۔ حاجت ہی سے ہستی کی آفرینش اور اس کی ارتقا ہوتا ہے۔ اس لیے وہ نصیحت کرتا ہے:

پس بیغزا حاجت اے محتاج زود

اسی خیال کو اقبال نے طرح طرح کے لطیف پیرایوں میں ادا کیا ہے۔ مثلاً:

زندگان را بقا از دعا است

کاروانش را دورا از دعا است

زندگی جستجو اور آرزو کا نام ہے۔ عالم آب و گل اور جہان رنگ و بو سب

آرزو کے رہیں اور امین ہیں۔ فلسفہ جدید میں ارتقا کے طرح طرح کے نظریات پیدا ہوئے۔ ان نظریات میں سے برگساں کا نظریہ ارتقا سے تخلیقی اقبال کے خیالات کے عین مطابق ہے۔ اعضا سے وظائف اعضا پیدا نہیں ہوتے، بلکہ حیات کی ارتقائی کمنائیں اعضا و آلات میں صورت پذیر ہوتی ہیں۔ یہ نہیں کہ آنکھ ڈاروینی اتفاقات اور میکا کی توافق سے بن گئی اور اس سے بینائی ممکن ہو گئی۔ اقبال کہتے ہیں کہ علت و معلول کا سلسلہ یہاں برعکس ہے۔ لذت ویدار اور شوق و بے نیلش نے آنکھ بنائی ہے۔ ذوق رفتار نے پاؤں بنائے اور ذوق توانے منقار۔

اقبال نے سیکڑوں دل کش اور بصیرت افروز اشعار عشق اور عقل کے موازنہ اور مقابلہ میں لکھے ہیں۔ یہ صوفیا اور بعض حکما کا قدیم مضمون ہے۔ لیکن اس مسئلے پر اقبال کے ہاں جس قدر بصیرت اور ندرت پائی جاتی ہے وہ اور کہیں نہیں ملتی۔ یہ اس کا خاص مضمون بن گیا ہے اور اس مضمون کے ہر شعر میں اقبال کے کلام میں حکمت کے ساز کے ساتھ وجد و مستی کا سوز توام ہو گیا ہے۔ میلان حیات اور آرزوئے ارتقا اس کے ہاں ماہیت و وجود ہیں۔ یہی اصل ہیں اور باقی جو کچھ ہے، عقل ہو یا علوم و فنون یا آئین و رسوم، سب کی حیثیت فردعی ہے۔ صحیفہ وحی آسمانی ہو یا صحیفہ فطرت، اس علم الوجود یا علم الکتاب کے متبادلے میں عشق ام الکتاب ہے۔ اصل ماخذ زندگی اور اس کی سعی تکمیل ہے۔ اجرام فلکیہ ہوں یا اجسام حیوانیہ یا شعور و ادراک، یہ سب زندگی نے اپنی بقا کے لیے آلات بنائے ہیں۔ علم و فن خود مقصود نہیں اور عقل انسان کا معبود نہیں۔ یہ سب کچھ نمود ہے بود نہیں؛

علم و فن از پیش خیزان حیات

علم و فن از خانہ زادان حیات

انسان کا کام صحیفہ کائنات کی تفسیر نہیں بلکہ موجودات کی تسخیر ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ ماسوا کی تسخیر کرے اور خود اپنے آپ کو مسخر ہونے سے بچائے۔

اور اسوا کی تسخیر سے آگے قدم بڑھاتا ہوا اس وقت تک دم نہ ملے جب تک کہ خدا
یعنی ذاتِ مطلق کی خودی کو مسخر کر کے اپنا نہ ملے۔ اس بار سے میں بھی وہ روٹی کا ہم آہنگ
ہے، جو کتا ہے :

بنویر کنگرہ گبر یا سش مردانہ

فرشتہ صید و ہیمبر شکار وینہ وال گبر

اسی مضمون کو اقبال نے اپنے ایک شعر میں ڈھالا ہے :

دروشت جنوں میں بھر لی زبوں صید سے

یزدواں بکند آورا سے ہمت مردانہ

اقبال کے ہاں خودی اور عشق کے مضامین ہم معنی ہیں۔ ایک ہی چیز ہے جس
کو کبھی وہ خودی کتا ہے اور کبھی عشق۔ اگرچہ اسرارِ خودی میں اس نے یہ عنوان قائم
کیا ہے کہ ”خودی عشق سے استوار ہوتی ہے“ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خودی جس
عشق سے استوار ہوتی ہے وہ کس ہستی یا کس چیز کا عشق ہے۔ کیا خودی کو اپنے
سے خارج کسی محبوب کو تلاش کرنا ہے یا خودی کے خود اپنے میلانات کے اظہار
کا نام عشق ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی کے اندر لامتناہی ممکنات مضمحل ہیں۔
خودی کو استوار کرنا ان ممکنات کو بطون سے شہود میں لانا ہے۔ عشق خودی کی
ماہیت ہے اور اپنی ذات سے باہر کسی محبوب کا گردیدہ ہونا نہیں ہے۔ خودی
ارتقا طلب ہے۔ وہ ہر حاصل شدہ کیفیت سے آگے بڑھنا چاہتی ہے۔ اس کو
اپنے ارتقا کے عشق ہے :

ہست معشوقے نال اندر دلت

چشم اگر داری بیا بنسایت

عاشقانِ اوز خواباں خوب تر

خوش تر و زیبا تر و محبوب تر

ہاں ایک طریقِ خودی کی استواری کا، جس کا اقبال بڑی شدت کے ساتھ قائل

ہے، یہ ہے کہ جن ہمتیوں نے اپنی خودی کے ممکنات کو وجود پذیر کیا ہے اور اپنی خاک کو رشکِ افلاک بنایا ہے ان سے عشق پیدا کیا جائے۔ ایسے بزرگوں کے عشق سے انسان کی خودی فرومایگی نہیں بن جاتی بلکہ معشوق کی خودی کا رنگ عاشق پر چڑھ جاتا ہے۔ انبیا کا کام یہ نہیں ہوتا کہ امت کے افراد کی خودی کو حجر میں تبدیل کر دیں۔ انبیا خود احرار ہوتے ہیں اور وہ انسانوں کو ہر قسم کی غلامی سے بچڑا کر مردانِ حُر بنانا چاہتے ہیں۔ اقبال کہتا ہے کہ خاتم النبیین محمد مصطفیٰ صلعم نے شبستانِ حرام میں خلوت گزیر ہو کر اپنی خودی کے جوہر کو چمکایا۔ قوم و آئین حکومت اسی جوہر کی کرنیں ہیں۔ دین کا جوہر ان معنوں میں عشق یا محبت ہے کہ مرد مومن تمام افراد اور اشیا سے قلبی تعلق پیدا کر کے کائنات کی خودی کی وحدت کا ثبوت دیتا ہے۔ دوسروں سے محبت کرتا اور دوسروں کو اپنا ہم ذات سمجھتا ہے۔ اس طرح سے محبت کے ذریعے خودی قوی تر اور وسیع تر ہوتی جاتی ہے۔ خودی کا اصل انداز مفاہمانہ یا رقیبانہ نہیں بلکہ عاشقانہ ہے۔

خودی کے ضمن میں اقبال نے یہ تحقیق کی ہے کہ نفیِ خودی کی تعلیم کہاں سے پیدا ہوئی اور کن اسباب سے وہ بعض اقوام پر چھا گئی۔ اس تحقیق میں اقبال نظم سے متفق ہے کہ یہ اخطا طریافتہ اور مغلوب اقوام کی ایجاد ہے۔ جن اقوام کے قوائے حیات سُست پڑ جاتے ہیں، ان سست عناصرِ اقوام کو قوی اور جلیل اقوام کے مقابلے میں زندہ رہنے کی کوئی ترکیب سوچنی پڑتی ہے۔ زبردست اقوام تسخیر پسند ہوتی ہیں۔ زبردستوں کے ہتھیار اور ہوتے ہیں اور کمزوروں کے ہتھیار اور۔ کمزور کبھی تو فریب اور خوشامد سے کام لھاتا ہے اور کبھی وہ ایسے نظریات کی تبلیغ کرتا ہے جس سے اس کی کمزوری ذلت کی بجائے فضیلت دکھائی دینے لگے۔ اپنی بے بضاعتی کی وجہ سے وہ فقر کو سراہنے لگتا ہے۔ ہمت کو دنیا طلبی اور عجز کو روحانیت کے رنگ میں پیش کرتا ہے۔ اپنی تعلیم میں وہ ایسی دل کشی اور لطافت پیدا کرتا ہے کہ اہل ہمت بھی یہ افیون کھانے لگتے ہیں۔ یہ مضمون نظم سے

کا خاص مضمون ہے اور اس نے اسی نقطہ نظر سے عیسائیت پر اور اس کے پیدا کردہ اخلاقیات پر بھرپور وار کیا ہے۔ عیسوی رہبانیت کی یہ تعلیم کہ جنت ضعیفوں اور عاجزوں کو ملے گی اور صاحبانِ ہمت و ثروت و جبروت اس میں داخل نہ ہو سکیں گے، نقطہ کے نزدیک انسان کو قہرِ مذلت میں ڈھکیل گئی اور مغرب میں شیروں کو بکرا بنا گئی:

جنت از بہر ضعیفان است و بس
قوت از اسبابِ خسران است و بس
جہتوئے غطبت و سطوت شر است
تنگدستی از امارت خوش تر است

یہ سازش مغلوب اور کمزور اقوام کسی شعوری تدبیر اور تنظیم سے نہیں کرتیں بلکہ ان کی کمزوری غیر شعوری طور پر ان کے تحفظ کے لیے یہ آلات وضع کرتی ہے اقبال نے کہیں عجیبی تصورات کو اور کہیں افلاطونی نظریات کو، ادبیات و حیاتِ اسلامی کو مسموم کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ اسلامی سیاست کی تاریخ میں ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں کہ یہود و نصاریٰ اور بعض عجیب گروہوں نے، اسلام سے مغلوب ہونے اور ظاہر میں اسلام کو قبول کرنے کے بعد، اس کی بیخ کنی کے لیے نہایت پوشیدہ اور لطیف ذرائع اختیار کیے۔ بعض تصورات فلسفہ اور تصوف کے انداز میں پیش کیے گئے اور بعض تصورات موضوع احادیث نبوی کے پیرائے میں متعقباتِ حدیث سننے ان مختصرات اور موضوعات کو بہت کچھ چھانٹا لیکن اس کے باوجود ایسی چیزیں مروجہ طور پر مسلم احادیث میں ایسی ملتی ہیں جن پر شبہ ہوتا ہے کہ یہ غیر اسلامی تصورات کو اسلام میں داخل کرنے کی سازش کا نتیجہ ہیں۔ عام ادبیاتِ اسلامیہ میں ایسے ایسے زوایاے نگاہ مسلمات میں داخل ہو گئے، جنہوں نے مسلمانوں کو زندگی کی جدوجہد سے باز رکھا۔ تناعت پرستی، لذت پرستی، سکون پرستی، قطعِ علائق، انسان کو خود داری سے محروم کرنے والے

تصوّرات، عشق، ہوس پرستی، مصنوعی محبت، ادبیات کا تار و پود بن گئے۔ ایسا ادب قوم کے انحطاط کی علت بھی ہے اور اس کا معلول بھی۔ کسی قوم کا ادب اس کی زندگی اور اس کی تباہی کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ جب قوم پست ہمت اور سست و نامہ ہو جائے تو ادب میں زندگی کی گرمی اور عمل کا جوش نظر نہیں آتا۔ عاشق خود و داری کی بجائے "آوارہ مجنون" کے روماسر بازار سے "انسانیت کا دل کش نمونہ بن جاتا ہے۔ فارسی اور اردو کا عام تغزل زیادہ تر اسی انحطاط کا آئینہ دار ہے۔ ایسی شاعری کے خلاف پہلے حالی بنے شدید احتجاج کیا اور کہا کہ قیامت کے روز باقی گمنگار تو جھوٹ جائیں گے، لیکن ہمارے شعر اکو جہنم میں جھونک دیا جائے گا۔ حالی نے کسی خاص شاعر کو چن کر ہدفِ ملامت نہیں بنایا تھا۔ اس کی تنقید زیادہ تر عام تھی۔ لیکن اقبال نے جوشِ اصلاح میں حافظ پر شدید حملہ کر دیا کہ اس کا یہاں مسلمانوں کے لیے افیون کا کام کرتا ہے:

مارِ گلزار سے کہ وارد نہ ہر تاب

صید را اَدل بھی آرد بخواب

مسلمان حافظ کو ولی اللہ اور لسان الغیب سمجھتے ہیں اور قرآن کریم کی طرح حافظ کے دیوان سے فال نکالتے ہیں۔ اس کی شراب کو شرابِ معنوی سمجھتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کا مجاز حقیقت کا پردہ دار ہے۔ لیکن مجاز میں حقیقت کی جھلک دیکھنے والے کم ہیں اور عشق کو ہوس بتانے والے زیادہ۔ اگر کوئی لذت پرست شخص حافظ علیہ الرحمہ کا کھام پڑھے تو اس کو اپنی لذت پرستی یا جھوٹی مستی کے لیے بہت کچھ جواز مل جائے گا۔ اقبال کا رویہ دیوانِ حافظ کے بارے میں اور ننگِ زیب عالمگیر کے زاویہ نگاہ کے مشابہ ہے، جس کے متعلق روایت ہے کہ وہ لوگوں کو دیوانِ حافظ کے پڑھنے سے روکتا تھا۔ اگرچہ اس روایت کے ساتھ یہ بھی ہے کہ خود اسے اپنے تکیے کے نیچے رکھتا تھا۔ جب لوگوں کی طرف سے دے دے ہوئی تو اقبال نے حافظ پر جو تنقید کی تھی اس کو دوسرے

ایڈیشن سے خارج کر دیا۔ اقبال کہتا ہے کہ عرب کے کلام میں حقیقت پروری اور ہمت افزائی تھی۔ اس میں صحرا کی گرمی اور بادِ صحر کی تندگی تھی۔ بھی افکار و جذبات نے اسلانی ادب کو زندگی کی قوتوں سے بے گانہ کر دیا۔ نقدِ سخن کو ہمیشہ معیارِ زندگی پر پرکھنے کی ضرورت ہے۔ جس طرح علم برائے علم ایک لایعنی شغل ہے اسی طرح فن برائے فن بھی نخلِ حیات کی ایک بریدہ اور افسردہ شاخ ہے۔ اسلامی ادبیات کی تنقید کے بعد اقبال نے تربیتِ خودی کے تین مراحل بیان کیے ہیں۔ پہلا مرحلہ اطاعت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کی خودی خود سری نہیں ہے۔ حکمرانی کے لیے پہلے حکم برداری کی مشق مسلم ہے۔ جس نے خود اطاعت کی مشق نہ کی ہو وہ دوسروں سے اطاعت طلب کرنے کا بھی حق نہیں رکھتا۔ انسان کو خدا اختیار و رزمی کی مشق کرانا چاہتا ہے تاکہ وہ فطرت کے جبر سے نکل کر اپنے اختیار سے فضیلت کو تلاش اور خدا طلب بن سکے۔ اصل مقصد اطاعت کو اختیاری بنانا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جبر کو اختیار میں بدلنا ہے۔ ایک عارف کا قول ہے کہ ہمیں اختیار اس لیے عطا کیا گیا ہے کہ ہم اپنے اختیار کو خدا کے اختیار کا ہم کنار کر کے جبر و اختیار کا تضاد محو کر دیں۔ فرماں پذیر کسی غیر کی نہیں بلکہ اپنی نظرت کے نصب العین کی ہے۔ اسی مضمون کو اقبال نے اس شعر میں ادا کیا ہے :

در اطاعت کوشش اسے غفلت شمار

می شود از جبر پیدا اختیار

جب انسان اپنے اختیار سے اپنی سیرت کو مستحکم کر چکا ہے تو وہ ایک منظم آئین کے ماتحت عمل کرتی ہے۔ بالفاظِ دیگر اس میں ایک اختیاری جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ باقی تمام کائنات بھی آئین پر قائم ہے۔ لیکن اس میں آئین سے سرگردانی کی کوئی طاقت یا میلان نہیں۔ بقولِ مرزا غالب :

گر چرخ فلک گردی سر بر خطِ فرماں نہ در گونے زمین باشی وقفِ خم چوگاں شو

اسی طرح ضبطِ نفس سے نفس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔ خواہشوں کے تقبیر کھاتے رہنے سے نفس اور جسم کی قوتیں منتشر ہو جاتی ہیں۔ اور کسی ایک مرکز پر ان کو مرکوز کرنے سے کمزوری میں جو حدت پیدا ہو سکتی ہے، نفس اس قوت اور حرارت سے محروم رہتا ہے۔

اقبال کے ہاں خودی کا تصور درحقیقت قرآنِ کریم کے نیابتِ الہی کے تصور کا آئینہ ہے۔ خدا کی ذات لامتناہی قوتوں کا سرچشمہ ہے۔ خدا کی مشیت اور قوتوں کے سامنے خاک و افلاک، ذرّہ و خورشید، سب سرسجود ہیں۔ قرآنِ کریم میں جس نصب العینِ آدم کا تصور پیش کیا گیا ہے وہ بھی مسجودِ ملائک ہے، جس طرح خدا خود مسجودِ ملائک ہے۔ اس ظاہری تضاد سے توحید میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ جب کسی بادشاہ کا وزیر یا نائب پوری طرح سے اس کی سیاست کو سمجھنے والا اور تہہ دل سے اس کے احکام کو بجالانے والا ہو تو اگرچہ سرچشمہ اقتدار بادشاہ ہوتا ہے لیکن رعایا کو نائب کی اطاعت اسی طرح کرنی پڑتی ہے جس طرح بادشاہ کی۔ انسان کا نصب العین یہ ہے کہ شمس و قمر، شجر و حجر اور کائنات کی وہ قوتیں جنہیں ملائکہ کہتے ہیں، سب کے سب اس کے لیے مسخر ہوں اور یہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ وہ مشیتِ ایزدی کے عرفان سے اپنی خودی کو استوار کرتا چلا جائے۔ اس کی قوتِ تسخیر کی کوئی حد نہ ہوگی۔ نباتات و حیوانات اور اجرامِ فلکیہ پر اقتدار حاصل کرنے کے بعد وہ ملائکہ، انبیاء اور انہوں میں خدا کے ساتھ ہم کنار ہو سکے گا۔ یہی وہ مقام ہے جس کی نسبت اقبال کہتا ہے کہ :

خودی کو گمراہ بلندا تنہا کہ ہر تقدیر سے پہلے

خدا بند سے سے خود یو بھیجتا تیری رضا کی ہے

یہ نائبِ حق ترقی کرتا ہوا، جزوِ کل سے آگاہ کرتا ہوا، قائم بامر اللہ ہو جائے گا۔ اس نائبِ حق یا خلیفۃ اللہ کی فطرت صرف موجودہ عالموں ہی کی تسخیر نہیں کرے گی بلکہ وہ خدا کی مخلوق سے برہ اندوز ہو کر، ہزار ہزار جدید عوالم بھی

وجود میں لاسکے گا۔ اس کی فطرت لائق ہی ممکنات سے برتر ہوگی جو نمود کے لیے بنے تاب ہوں گے:

فطرش معمور و می خواہ نمود عالمے دیگر بیار و در وجود
صد ہماں مشل ہماں جز و کل روید از کشت خیال او چو گل
ایک نقاد نے کہا ہے کہ اقبال نے نیابت الہی کے پردے میں انسان کو خدا بنا دیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے جوش میں آکر ایسے اشعار لکھے ہیں جہاں انسانیت اور الوہیت کے ڈانڈے ملتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں:

از قلم او خیزد اندر گورتن
مردہ جانہا چوں صنوبر در چین
ذات او تو جبر ذات عالم است
از جلال او نجات عالم است
جلوہ ما خیزد ز نقش پائے او
صد حکیم آوازہ سینائے او

ایسے اشعار سے گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ قرآن کریم میں ایسے اشارے موجود ہیں کہ عبودیت میں کامل ہو کر اور خدا کی ذات کو اپنی ذات میں سمو کر، بندہ جو فعل کرتا ہے اس کے اس فعل میں اور خدا کے فعل میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ اس کی آیت کے علاوہ بھی اور کئی آیات اس نظریہ کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ہیں اس کے علاوہ قدیم اسلامی تعلیم کے مطابق انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ انلاق الہیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی سعی پیش کرے۔ انلاق الہیہ صفات الہیہ ہیں اور صفات کو ذات سے جدا نہیں کر سکتے۔ اس مسئلے کو اقبالی کے مرشد روحانی نے ایک تشبیہ سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہونا فرماتے ہیں کہ لوہا آگ میں پڑ کر آگ کا ہم شکل اور بہت حد تک اس کا ہم صفت ہو جاتا ہے۔ بہت سے کام جو آگ کر سکتے ہیں وہ ایسی حالت میں لوہا بھی کر سکتا ہے۔ لوہا ایسی حالت میں اگر کہ "من آتشم"

کہ اٹھے تو غلط نہ ہو گا۔ اگرچہ اس ہم صفتی کے باوجود خدا اور "تخلقوا باخلاق اللہ" پر کاملاً عمل کرنے والے بندے میں پھر بھی خالق و مخلوق کا ذاتی امتیاز باقی رہے گا۔ یہ نائب حق کسی بنے بنائے عالم کے ساتھ توافقی کی کوشش ہی میں نہیں لگا رہتا، وہ شکوہِ فلک میں آہ و زاری نہیں کرتا رہتا، بلکہ زمین و آسمان کو متزلزل کر کے "فلک را سقف بشکایم و طرح دیگر اندازیم" کے لیے بھی آمادہ ہوتا ہے:

گر نہ سازد با مزاج او جہاں می شود جنگ آزما با آسماں

برکتد بنیادِ موجودات را می دهد ترکیبِ نو ذرات را

گردشِ ایام را برہم زند چرخِ نیلی فام را برہم زند

مغرب میں اقبال کے شباب سے کسی قدر پیشتر نظمیں نے بڑے زور شور سے فوق البشر کا تخیل نیم شاعرانہ، نیم حکیمانہ اور کسی قدر مجنونانہ انداز میں پیش کیا تھا۔ جس کا لب لباب یہ ہے کہ موجودہ نوع انسان ایک بہت گئی گذری مخلوق ہے۔ عجز و انکسار کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم نے اس کے اقدارِ حیات کو پٹ کر انسان کو راضی بہ تدل اور مائل بہ انحطاط کر دیا ہے۔ فعلیت کی بجائے انفعالی کو سراہا جاتا ہے۔ تنازع و بقا میں حیوانی انواع محض افزائشِ قوت کے اصول پر عمل کرتی ہوئی امید سے انسان تک ترقی کر چکی ہیں۔ زندگی سر امر بیکار ہے۔ قوت زندگی کی ایک اساسی قدر ہے۔ ضعیف پروری سے زندگی کے عناصر سرست پڑ جاتے ہیں۔ رحم کوئی فضیلت نہیں بلکہ حیات کش ہونے کی وجہ سے ایک مذموم صفت ہے، جو کمزوروں کی اخلاقیات نے اپنی حفاظت کے لیے ایجاد کی ہے۔ رحمن و رحیم خدا بھی بے کار ہے اور رحیم انسان بھی غلامانہ ذہنیت رکھتا ہے۔ موجودہ نوع انسان کو چاہیے کہ اپنے آپ کو منسوخ کر کے ایک نئی نوع کے خواص پیدا کرے۔ زندگی کو فوق البشر کا انتظار ہے، جس کی اخلاقیات موجودہ اخلاقیات سے بالکل برعکس ہوگی۔ وہ تمام اقدارِ حیات کی نئی تقدیر کرے گا اور اپنی قوتوں میں اضافہ کرنے میں وہ تیغ بے دریغ ہوگا۔ وہ زندگی سے فرار نہیں کرے گا بلکہ

اس کا مقابلہ کر کے اپنے ممکنات کو معرض نشود میں لائے گا۔ وہ سخت کوشش ہو گا، مشکل پسند ہو گا اور خطرات سے غذا حاصل کرے گا۔ نطشے خدا کا منکر تھا اور تسخیر سے کہتا تھا کہ لوگوں کو ابھی تک یہ خبر نہیں پہنچی کہ خدا امر چکا ہے۔ اس کے ہاں نفس یا روح کا تصور بھی اس سے زیادہ نہیں کہ وہ مادی یا جسمانی یا حیوانی قوتوں کا منظر ہے۔ حقیقت میں اس کو شکایت یہ تھی کہ ان اچھا حیوان نہیں رہا۔ اچھا حیوان ہو تو شیر کی طرح ہو، جس کے دین میں قوت کے سوا اور کوئی آئین نہیں۔ غمزہ انکار کی تعلیم بکروں کی ایجاد ہے تاکہ شیروں کے دانت خالص گیاہ خوری کرتے کرتے اپنی تیزی کھو بیٹھیں اور کمزور حیوانوں کو اس طرح شیروں کے جوہر و ظلم سے نجات مل جائے۔ اسرارِ خودی لکھنے کے زمانے میں اقبال نطشے کے افکار کے ایک پہلو کا مداح تھا۔ ضعف پسندی اور نفیِ خودی کا اقبال بھی مخالف تھا اور نطشے بھی۔ تہذیبِ فرنگی کا نطشے بھی ایسا ہی مخالف تھا جیسا کہ اقبال۔ الخطاط اور لہستی اور ضعفِ خودی کے متعلق اقبال اور نطشے کی زبان بہت ملتی جلتی ہے اور اسرارِ خودی میں بعض افکار اور بعض مثالیں نطشے سے ماخوذ ہیں۔ لیکن دوسرے لحاظ سے اقبال اور نطشے میں بعد الشریعین ہے۔ دونوں میں افکار کے ایک پہلو کی نلماہری مناسبت ہے۔ یہ سرسری اور ظاہری مناسبت تو منصور حلاج اور فرعون میں بھی پائی جاتی ہے۔ منصور نے بھی انا الحق کہا اور فرعون نے بھی انا الحق کہا۔ لیکن دونوں کا انا بھی الگ تھا اور دونوں کا حق کا تصور بھی الگ۔ ویسے تو مولانا روم اور نطشے کے افکار میں بھی ظاہری مناسبت مل سکتی ہے۔ مولانا بھی آرزو مند ہیں کہ موجودہ انسان اپنی موجودہ مادہ پسندی اور حیوانیت سے اوپر اٹھ جائے اور ایک نئی مخلوق بن جائے۔ مولانا کی ایک طویل غزل میں سے اقبال نے تین اشعار اس تصور کے منتخب کر کے ان کو مثنوی کا فاتحہ مکتب بنایا ہے۔ الفاظ کا ظاہر ایسا ہے کہ نطشے بھی سنتا تو پھر ٹک اٹھتا اور کہنے لگتا کہ میں بھی تو یہی چاہتا ہوں :

وکی شیخ با چراغ ہی گشت گردِ شہر

کز دام و دود و مل و انسا فم آرزو سرت
 زیں ہمدان سست عناصر و لم گرفت
 شیر خدا و رستم یزدانم آرزو سرت
 گفت کہ یافت می نشو و جستہ ایم ما
 گفت آنکہ یافت می نشو و آتم آرزو سرت

الفاظ کی ہم آہنگی کے باوجود رومی اور نطشے میں خاک و افلاک کا فرق ہے۔ ایک انسان کو الوہیت کا دامن چوسنے کے لیے افلاک پر پہنچانا چاہتا ہے اور دوسرے کے ہاں خاک کے سوا خاک نہیں۔ اقبال کو نطشے میں یہ بات پسند تھی کہ اس سست و فاجر انسان کی خودی کو مضبوط کرنا چاہیے۔ لیکن نطشے کے ہاں خودی کا تصور ہی محدود اور مہمل تھا۔ نطشے قوت اس لیے چاہتا ہے کہ ایک اعلیٰ تر نوع حیوان وجود میں آسکے۔ رومی اور اقبال قوت تسخیر اس لیے چاہتے ہیں کہ انسان کی خودی مضبوط ہوتے ہوئے یہاں تک پہنچ جائے کہ اس میں الٰہی صفات کی شان بھلکنے لگے۔ اقبال اور رومی عالمگیر عشق کی طرف انسانی خودی کو گام زن کرنے کے آرزو مند ہیں۔ جلال الدین رومی بھی جلالی ہیں اور اقبال بھی جلالی۔ لیکن ان کے ہاں جلال جلال سے ہم آغوش ہے۔ نطشے بھی قاہری کی تعلیم دیتا ہے لیکن اس کی قاہری میں دلبری نہیں۔ مومن کا یہ حال ہے کہ :

طبیع مسلم از محبت قاہر است مسلم از عاشق نیا شد کافر است
 در رضا نیش مرضی حق گم غم و این سخن کے باور مردم شود
 اقبال نے وقت یا ماہیت زمان کے مسئلے کو بہت اہمیت دی ہے۔ یہ مسئلہ ہمیشہ ایک معرکہ الارام موضوع بحث رہا ہے۔ عامۃ الناس اور عام و میندار لوگ اس کو کوئی دینی مسئلہ نہیں سمجھتے۔ لیکن حکمت پسند لوگ اس میں حیران اور سرگردان رہتے ہیں کہ وقت کیا چیز ہے۔ وقت کو کوئی چیز بھی کہہ سکتے ہیں یا نہیں۔ دنیا میں یا تو اشیاء اشخاص ہیں اور یا افعال و حوادث۔ وقت نہ کوئی شے ہے، نہ کوئی شخص،

نہ کوئی فعل اور نہ کوئی حادثہ۔ سب کچھ وقت میں واقع ہوتا ہے لیکن وقت کوئی واقعہ نہیں۔ فلسفیوں کی زبان میں یوں کہیے کہ یہ نہ تو جوہر ہے اور نہ عرض۔ ہر قسم کا وجود جن صفات سے متصف ہو کر وجود بنتا ہے ان میں سے کوئی صفت وقت میں نہیں پائی جاتی۔ کیا وقت ازلی اور ابدی ہے یا یہ بھی کسی وقت خلق ہوا۔ اگر یہ سمجھو مخلوق ہے تو اس کے خلق ہونے سے قبل بھی تو آئز کوئی زمانہ تھا تو وہ بھی وقت تھا۔ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ یہ کہتے ہیں کہ خدا نے پچھ ایام میں زمین و آسمان کو خلق کیا۔ لیکن ہمارے ذہن میں شب و روز اور ایام کا جو تصور ہے وہ تو گردشِ ارض و مہرِ ماہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اجرامِ فلکیہ کے خلق ہونے اور ان کی گردشیں مقرر ہونے سے قبل ایام کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے۔ اقبال مردِ مومن بھی تھا اور مردِ حکیم بھی۔ یہ ناممکن تھا کہ ایسا اہم مسئلہ اس کے دماغ میں گردش نہ کرتا رہے اور وہ اس کا حل تلاش کرنے کے لیے مضطرب نہ ہو۔ اپنے انگریزی خطبات میں بھی اقبال نے مسئلہ زمان کو اتنی اہمیت دی ہے کہ اس کو مسلمانوں اور انسانوں کے لیے موت و حیات کا سوال قرار دیا ہے۔ یہ مسئلہ اتنا لطیف اور پیچیدہ ہے کہ اس مختصر سے مضمون میں اس کے چند اہم پہلوؤں کو واضح کرنا بھی ناممکن ہے۔ کانٹ جیسے حکیم کبیر نے کہا کہ زمان و مکان دونوں فہم انسانی کے سانچے ڈھانچے ہیں۔ یہ دو رنگی عینک لگا کر انسان کا فہم آفاق کے مظاہر کو علائق و روابط میں منسلک کرتا ہے۔ زمان و مکان دونوں کا وجود نفسی اور استیاری ہے۔ ماہیتِ ہستی میں نہ زمان ہے نہ مکان۔ بالفاظِ اقبال ”نہ ہے زماں نہ مکاں۔ لا الہ الا اللہ“۔ اقبال کا خیال بھی کچھ اسی قسم کا تھا۔ چنانچہ پیامِ مشرق کے ایک قطعہ میں فرماتے ہیں کہ :

جہانِ ما کہ پایا نے نہ دار و

چو ماہی دریم ایام غرقِ است

یہ ہماری ناپید کنار دنیا، یہ لامتناہی عالم، پھلی کی طرح وقت کے عمندر میں تیر رہی ہے۔ لیکن یہ وقت کا سمندر ہمارے نفس سے خارج کوئی مستقل حقیقت

نہیں بلکہ اس کی یہ کیفیت ہے کہ ”یم ایام وریک جام غرق است“ وقت کا یہ دریائے بے پایاں نفس کے کوزے میں سمایا ہوا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال وقت کے مسئلے کو ایسا اہم کیوں سمجھتا تھا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ زمان کو ماہیت وجود اور عین خودی سمجھتا ہے۔ لیکن یہ زمان شب و روز کا زمان نہیں بلکہ تخلیقی ارتقا کا نام ہے۔ یہ نظریہ زمان وہی ہے جسے برگساں نے بڑے دل نشیں انداز میں اپنے نظریہ حیات کا اہم جزو بنایا۔ اقبال خود اس نتیجے پر پہنچے تھے۔ علامہ نے اپنے بعض علم دوست احباب سے بیان کیا کہ برگساں کا مطالعہ کرنے سے قبل میں حقیقت زمان کے متعلق آزادانہ طور پر یہ تصور قائم کر چکا تھا اور انگلستان میں اپنی طالب علمی کے زمانے میں میں نے اس پر ایک مختصر مضمون بھی لکھا جس کو میرے پروفیسر نے کچھ قابلِ اعتناء سمجھا، کیونکہ بات بہت انوکھی تھی۔ برگساں کے زورِ فکر اور قوت استدلال نے اس میں بہت وسعت اور گہرائی پیدا کر دی، لیکن اقبال کے کلام کو پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس مسئلے میں برگساں سے کچھ کم نہیں۔ اقبال برگساں کا بڑا مداح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا۔

اس سے اقبال کے کلام پر کوئی دھبہ نہیں لگتا۔ ایسا بار بار ہوا ہے کہ بڑے بڑے سائنٹیفک نظریات، فنی ایجادات اور حکیمانہ افکار، ایک ہی زمانے میں، ایک سے زیادہ اشخاص کی طبیعتوں میں سے ابھرے۔ اس کے بعد مورخ اس بات پر جھگڑتے رہتے ہیں کہ اولیت کا سرا کس کے سر ہے۔ کون موجد ہے اور کون نقال۔ لیکن اقبال اور برگساں یا اقبال اور نطشے کے متعلق یہ بحث بے کار ہے۔

شعر میں گہرا اور پچیدہ فلسفیانہ استدلال تو نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسا ہو تو شاعر محض منظوم منطق بن کر رہ جائے اور اپنے فطری تاثر کو کھو بیٹھے۔ اس لیے امرار خودی کی نظم ”الوقت سیف“ میں اقبال نے اپنے تصور کے بعض اساسی خطوط کھینچ دیے ہیں۔ ان کی تشریح و تعبیر، سمجھنے والوں اور شارحوں کے لیے چھوڑ دی ہے۔ یہ عنوان اقبال نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک قول سے حاصل کیا ہے۔

اس کے تحت میں اقبال نے جو اشعار لکھے ہیں ان کا لب لباب یہ ہے کہ زمان
یاد ہر کوئی مجر و یا ساکن حقیقت نہیں بلکہ ایک تخلیقی حرکت ہے۔ ایک حدیث قدسی
ہے: "فلا تسبوا اللہ فانی انا اللہ"۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ زمانے کو
گالیاں نہ دو کیونکہ میں زمانہ ہوں۔ علامہ اقبال فرماتے تھے کہ گول میز کانفرنس کے
سفر کے دوران میں میں برگسٹن سے ملا کہ اپنے اس ہم فکر اور ہم طبع مفکر سے تبادلہ
خیالات کروں۔ دوران ملاقات میں حقیقت زمان پر گفتگو ہوئی جو اقبال اور
برگسٹن کا واحد مضمون تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ میں نے برگسٹن کو بتایا کہ محمد رسول اللہ
صلعم نے دہر کے مطلق یہ فرمایا ہے۔ فرماتے تھے کہ برگسٹن سُن کر اچھل پڑا اور
اس کی روح بے انتہا مسرت سے لبریز ہو گئی کہ ایک نبی عظیم کے قلب پر وہی حقیقت
وارد ہوئی جسے وہ استدلال اور ذاتی وجدان کی بنا پر دنیا کے سامنے عمر بھر پیش
کر تا رہا۔ غرضیکہ اس نظریہ کے مطابق وہرِ خلاق ایک شمشیر ہے جو خود اپنا راستہ
کاٹتی ہوئی اور مزاحمتوں کو راستے سے ہٹاتی ہوئی چلی جاتی ہے۔ دہر کی یہ ارتقائی
اور خلاق قوت کبھی کلیم کے اندر کار فرما ہوتی ہے اور کبھی حیدر کے ار کے بنجر خیر گیر
میں۔ اس زمان حقیقی میں دوش و فردا نہیں ہیں، نہ انقلاب روز و شب ہے۔ لوگوں نے
زمان کو مکان پر قیاس کر لیا ہے اور یوں سمجھ لیا ہے کہ ایک لائن ہی لکیر ہے جو
ازل سے اب تک کھینچی ہوئی ہے۔ نا فہم انسان وقت کو لیل و نہار کے پیمانوں سے
ناپتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خدا کا وقت ہمارا وقت نہیں، اسی طرح
خودی میں ڈوب کر زندگی سے آگاہ ہونے اور زندگی کی قوتوں کو وسعت دینے والے
انسان کا وقت بھی ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم شدہ کوئی مکانی انداز کی چیز نہیں۔
خودی کی ماہیت حیات جاوداں ہے:

تو کہ از اصل زماں آگہ نہ از حیات جاوداں آگہ نہ

زندگی وقت میں نہیں گزرتی بلکہ وقت زندگی کی تخلیقی قوت ہے۔ گردشِ خورشید
سے پیدا ہونے والا وقت مکانی اور مادی وقت ہے۔ حقیقی وقت کا اس سے کوئی

تعلق نہیں۔ میل و نہار کا شرکار غلام ہوتا ہے۔ زندگی جب مردہ موجداتی ہے تو وہ لیل و نہار کا کفن پہن لیتی ہے اور انسان افسوس کرتا ہے کہ عمر گرانا یہ کس اتنے ایام گزر گئے اور اب گردشِ ایام مجھے موت کے قریب لے جا رہی ہے۔

اقبال مسئلہ زمان کو اس لیے اہمیت دیتا ہے کہ اس کے ہاں عہد اور حرز کی تمیز کا معیار بھی یہی ہے کہ کوئی روح ایام کی زنجیر سے پا بجواں ہے یا مکانی وقت سے آزاد ہو کر، اور حقیقی زمان میں غوطہ لگا کر، تسخیرِ مسلسل اور خلاقی کا شغل رکھتی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ ازل سے اب تک بنی بنائی تقدیر کا تصور بھی زمان کے غلط تصور کی پیداوار ہے:

عبدالایام زنجیر است و بس
بر لبِ اوجوفِ تقدیر است و بس
ہمتِ حر با قفسِ گرد و مشیر
حادثات از دستِ اہمیت پذیر

جس انسان کے ہاتھ میں زمانے کی تلوار ہو وہی زندگی کے ملکات کو نمایاں کر سکتا ہے۔ زمانے کی ایک ظاہری صورت ہے اور ایک اس کا باطن ہے۔ زمانے کی ظاہری صورت سے موافقت پیدا کرنے والا پست ہمت زمانہ ساز ہوتا ہے۔ مردِ حُر زمانہ ساز نہیں ہوتا بلکہ زمانے کے ساتھ ستیز کے لیے آمادہ ہوتا ہے اور اس پیکار میں اس کو کامیابی اسی حالت میں ہوتی ہے جب کہ حقیقتِ زمان کی شمیر اس کے ہاتھ میں ہو:

یادِ ایامیکہ سیفِ روزگار
ہاتوا نادستی ما بود یار

(ماخوذ از مہمانِ اسرار)

اقبال اور ملا

کچھ غلط اندیش صوفی ترک دنیا کی تعلیم دیتے ہیں، خواہ اپنی خانقاہوں میں انھوں نے اطمینان بخش اور وافر رزق کا انتظام کر لیا ہو، اور کچھ ملائنگ نظر اور کج فہم ہوتے ہیں جن کا کام فروعی تفریقات پر فرقہ بندی کرنا ہے۔ اقبال ان دونوں گروہوں سے ایسا ہی بیزار تھا جیسا کہ الحاد پسند مغرب زدوں سے۔ ابتدائی دور میں سرسید کی لوح تربت پر انھوں نے روح سید سے جو پیغام حاصل کیا اس میں ان دونوں گروہوں سے خبردار رہنے کی تلقین کی ہے

بدعاتیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں
ترک دنیا قوم کو اپنی نہ سکھانا کہیں
وانہ کرنا فرقہ بندی کے لیے اپنی زباں
چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامہ خشریاں
وصل کے اسباب پیدا ہوں تری تحریر سے
دیکھ کوئی دل نہ دکھ جائے تری تقریر سے
محفل نو میں پرانی داستانوں کو نہ پھیر
رنگ پر جواب نہ آئیں ان فسانوں کو نہ پھیر

جس اسلام نے فقط لا الہ الا اللہ کہنے والے کو مسلم قرار دیا تھا اور لا اکس اہ فی الدین کی عالم گیر دوا داری کا اعلان کیا تھا، اس کے اندر فروعی عقائد کی بنا پر مخالفت اور منافرت تاریخ دین کا ایک المناک تاوید ہے۔ ایسے مسلمان اسلام کو کس طرح امن کا ضامن اور کفیل بنا سکیں گے جن کے اندر خود ہفتاد و دولت کی جنگ زندگی کا جزو لاینفک بن جائے۔ ایسی ہی لا دینی مذہبیت

کے متعلق حالی نے کہا تھا :

فساد مذہب نے میں جو ڈالے نہیں وہ تاحشر مٹنے والے

یہ جنگ وہ ہے کہ صلح میں بھی یونہی لٹنی کی لٹنی رہے گی

اقبال نے بھی ملت کو خبردار کیا کہ دیکھو فرقہ بندی کے لیے اپنی زبان نہ کھولنا۔ اگر ایسا کیا تو ملت کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ اور انسانیت کی کشتی ایک طوفانِ بے تیزی میں تھپیڑے کھانے لگے گی۔ نظری تعلیمی اور تبلیغی لحاظ سے اقبال کو بجا طور پر پاکستان کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ افسوس ہے کہ اس کا خواب جب سیاسی حیثیت سے ایک حقیقت بن گیا تو مسلمان اس تہنید کو بھول گئے۔

اقبال کے کلام میں سب سے پہلے مولوی کی نفسیات کا تجزیہ اس نظم میں ملتا ہے جس کا عنوان ہے : ”اک مولوی صاحب کی سناتا ہوں کہانی“۔ ان مولوی صاحب نے کسی قدر متصوفانہ ہتھکنڈ سے بھی دین فروشی میں شامل کر رکھے تھے۔ اس نظم میں طنزیہ تنقید کے ساتھ اقبال کے اپنے عقائد کی بھی کچھ جھلک ملتی ہے۔ مولوی تو ہر فردی اختلاف پر مخالف کو کا فر قرار دیتا ہے لیکن اقبال غیر مسلم موجد کو بھی کا فر نہیں سمجھتے تھے اور اکثر اکابرِ عموفیہ کی طرح سماع کو روح پرور بھانتے تھے۔ بقول مولانا روم :

خشک تار و خشک سبب و خشک پوست

از کجائی آید این آواز و دست

مہر پنہاں است اندر زیر و بم

فاش اگر گویم جہاں بر ہم زخم

اقبال کی اس نظم کے چند اشعار یہ ہیں :

بر نیز مئے زہد سے لٹھی دل کی صراحی

لٹھی تہہ میں کہیں درد خیالی ہمہ دانی

کرتے تھے بیاں آپ کرامات کا اپنی

منظور حقیقی تعداد مریدوں کی بڑھانی

سنتا ہوں کہ کا فر نہیں مہندو کو سمجھتا
ہے ایسا عقیدہ اثرِ فلسفہ دانی
سمجھا ہے کہ ہے راک عبادات میں داخل
مقصود ہے مذہب کی مگر خاک اڑانی
گانا جو ہے شب کو تو بھر کو ہے تلاوت
اس رمز کے اب تک نہ کھلے ہم یہ معانی

گر آپ کو معلوم نہیں میری حقیقت
پیدا نہیں کچھ اس سے قصور ہمہ دانی
اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تسخیر نہیں، ولایت نہیں ہے

ملا اگر شریعت کا پابند ہوتا، تو اس کی روح سے پوری طرح آشنا نہ بھی
ہوتا، تو بھی اقبال کے دل میں ملائیت کے خلاف اس قدر حقارت کا جذبہ پیدا نہ
ہوتا۔ لیکن وہ دیکھتا تھا کہ ملا شریعت میں بھی فقط ان باتوں کی ظاہری پابندی
کرتا ہے جن میں اس کو کچھ مادی نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔ لیکن اگر اپنے مادی مفاد
پر زور پڑتی ہو تو پھر شریعت کے احکام کو بھی یا تو نظر انداز کر دیتا ہے یا ان کی
حسب منشا تاویل کر لیتا ہے۔ علامہ اقبال ہر اہل دل اور حکمت پسند عارف کی
طرح اس کو اچھی طرح سمجھتے تھے کہ شریعت کا ایک باطن ہے اور ایک ظاہر۔
ایک اس کی صورت ہے اور ایک معنی ہیں۔ معنی کا اظہار بھی کسی نہ کسی صورت ہی
میں ہوتا ہے جیسا کہ ان کے مرشد رومی نے 'فیہ مافیہ' میں فرمایا ہے کہ دین کا
ایک مغز ہے اور ایک اس کا پھلکا۔ فطرت کسی جگہ مغز کو بغیر پھلکے کے نہیں پیش

کرتی۔ چھلکا مغز کا محافظ ہوتا ہے لیکن ادنیٰ طبیعتوں میں دین کی ظاہر پرستی ایسی شدت اختیار کر لیتی ہے کہ لوگ مغز کی لذت سے نا آشنا ہو کر کا و د خ کی طرح نقطہ چھلکوں پر قناعت کر لیتے ہیں اور دین کا تمام دار و مدار ان پھلکوں پر رہ جاتا ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ خود قرآن میں بھی معرفت کا مغز ہے لیکن اس کو لازماً الغاظ کی ہڈیوں کے اندر رکھا گیا ہے۔ جو لوگ دین کی روح سے بے بہرہ ہو جاتے ہیں وہ ان ہڈیوں پر کتوں کی طرح لڑنے لگتے ہیں۔ سیرت صحابہ میں ان کی نظر جو ہر اخلاق پر نہیں پڑتی بلکہ ان بحثوں میں پڑ کر دین میں تفرقہ اندازی کرتے ہیں کہ صحابیوں میں کون افضل تھا اور کون کمتر۔ ایسے لوگوں پر دین کی روح کبھی آشکار نہیں ہو سکتی۔

اے کہ نشانی خفی را از جلی ہشیار باش

اے گرفتارِ ابوبکر و علی ہشیار باش

اس قسم کی بے سود اور بے مغز، لاطلاکل اور لاحاصل بحثوں کو ملا دین سمجھ لیتا ہے اور رفتہ رفتہ اس کو جدل کا ایسا چسکا پڑ جاتا ہے کہ اگر وہ کسی طرح جنت میں بھی پہنچ جائے تو وہاں مناظرانہ شغل کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ کچھ لطف محسوس نہ کرے گا۔ ”ملا اور بہشت“ دانی نظرم میں علامہ اقبال فرماتے ہیں:

میں بھی حاضر تھا وہاں ضابطہ سخن کرنے سرکا

حق سے جب حضرت ملا کو ملا حکم بہشت

عرض کی میں نے الہی مری تقصیر معاف

خوش نہ آئیں گے اسے حورو شراب و لبہ کشت

نہیں فرودیں مقامِ جدل و قال و اتوال

بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت

ہے بد آموزی اقوام و ملل کا م اس کا

اور جنت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت

اسلام مومن سے جس ہیرت کا تقاضا کرتا تھا وہ یہ ہے:

چہ باید مرورا طبع بلند سے، شربے نابے

دل گرے، نگاہ پاک بینے، جان بے تاسبے

اقبال نے دیکھا کہ مدعیانِ دین اور حامیانِ مشرع متین میں نہ افکار کی بلندی ہے نہ مواصلہ مندی، نہ دل بے تاب ہے اور نہ مشرب نابے، نہ دل گرم ہے اور نہ نگاہ پاک، تو اس نے اس طبقے کو دین کے لیے ایک منہ بول سمجھا۔ ایسے لوگوں کو جب سوچھے گی کوئی ادنیٰ بات ہی سوچھے گی۔ کسی بلند مقصد کے لیے قربانی تو درکنار وہ مقصد ہی ان کی سمجھ میں نہیں آئے گا۔ چنانچہ تاسیس پاکستان کی جدوجہد میں اس کا یہ خیال صحیح ثابت ہوا۔ بڑے بڑے خرقہ و عمامہ دار نے ملا، محدث مفسر اور فقیہ اس تحریک کے مخالف ہو کر متعصب اور مسلمان کش لوگوں کے ساتھ ہو کر ملت اسلامیہ سے آمادہ پیکار ہو گئے۔

ملا کو اسلامی مہکت کی ضرورت محسوس نہ ہوئی، اس کا تصور ایک نے نواز صاحب دلی نے پیش کیا اور اس کے لیے قربانیاں کرنے والوں میں ملا کہیں نظر نہ آئے، الا ماشاء اللہ۔

ترا با خرقہ و عمامہ کار سے

من از خود یا فخر بوائے نگار سے

ہمیں یک چوب میں سرمایہ من

نہ چوب ہنر سے نے چوب دار سے

ملا کی یہ کیفیت اس لیے ہوئی کہ وہ روح اسلام سے نا آشنا ہونے کے ساتھ علوم و فنون اور زندگی کے حقائق سے بے گانہ ہو گیا۔ اس کو اب مدرسے میں جو علوم پڑھائے جاتے ہیں وہ فرسودہ ہو چکے ہیں۔ منطق اور فلسفہ اور کلام کی وہی مسخ شدہ یونانی بحثیں، وہی اشاعرہ اور معتزلہ اور جبریت و قدریہ کے مشکمانہ مناظرے۔ علم مہیت کے انکشافات نے اجرام فلکیہ کا انتہائی تصور پیش

کیسے ریاضیات اور تجربیات سے اس کو یقینی علوم میں داخل کر دیا۔ لیکن مآ کے مدرسے میں ابھی تک تعلیم کا پرانا نظریہ کہ زمین نظام شمسی کا مرکز ہے، علم الکواکب میں مستند شمار ہوتا ہے اور اس کو بھی ایک طرح سے دینی عقائد کا جزو خیال کیا جاتا ہے۔

حدیث ہو یا تفسیر ہو یا فقہ، تدریس تحقیقات میں بھی وہ چیزیں لی جاتی ہیں جو جامد ہیں۔ انسان کی معلومات میں جو اضافہ ہوا ہے یا جو بدلتے ہوئے حالات کا انکشاف ہے اس کی روشنی میں کسی بات پر نظر ثانی کرنا حرام ہے۔ اقبال کا یہ رائج عقیدہ تھا کہ قرآن کریم کی تعلیم محض کسی ایک زمانے اور ایک قوم کے لیے نہیں ہے۔ ہر زمانہ جب اس میں غلط لکھائے گئے گئے تو اس کو نئے آبدار سوتلی ملیں گے۔ کسی ایک زمانے میں قرآن کی تفسیر کے بعض اجزاء دوسرے زمانے کے لیے بے مصرف ہو جائیں گے اور زندگی کے جدید انکشافات کی روشنی میں نوکون کو نئے معنی نظر آنے لگیں گے۔ جدید تک متقدمین کی رسائی نہ ہو سکتی تھی۔ فقہ کے تمام دفتروں وہ نظر ثانی کا محتاج سمجھتے تھے اور اس کے خواہش مند تھے کہ زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کے لیے قرآن کی بنیاد پر تعلیم کے لحاظ قرآن میں رد و بدل کی جائے۔ فقہ کے بارے میں وہ غیر مقلد تھے۔ دین میں قرآن کے سوا کسی چیز کو وہ ایسی سند نہ سمجھتے تھے جس کے سامنے شدتِ تعصب میں سر تسلیم خم کر دیا جائے۔ مولانا روم تو کہہ گئے تھے کہ مآ اور فقیہ ہڈیوں پر لڑتے ہیں۔ لیکن اقبال کا خیال تھا کہ یہ ان ہڈیوں پر لڑتے ہیں جو صدیوں سے چھوڑی ہوئی ہیں۔ دنیا جن چیزوں کو صدیاں پیچھے چھوڑ گئی، مآ کی تعلیم میں وہ ابھی تک جوں کی توں داخل ہیں۔ تعلیم کے لحاظ سے مآ چودھویں صدی ہجری میں نہیں بلکہ چوتھی صدی میں رہتا ہے اور اس نے یہ عقیدہ استوار کر رکھا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ چوتھی صدی ہجری کے بعد بند ہو چکا ہے۔ جو لکیریں پہلے پڑ چکی ہیں ان سے سرو تجاوز نہیں ہو سکتا۔ آگے بڑھنے کی بجائے جو راستے طے ہو چکے ہیں یہ بار بار انہی کی طرف

واپس لوٹتا ہے اور کو لھو کے بیل کی طرح اس کی گردش کوئی فاصلہ طے نہیں کرتی
اور وہ ایک قدم کسی سمت میں آگے نہیں بڑھتا۔

سوئے خانقاہاں خالی از سئے کند مکتب رہ طے کردہ را طے
اقبال تو روحانی ترقی اس کو سمجھتا تھا کہ :

ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تحسینی اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے
جب علم و عمل میں یہ جمود پیدا ہو جائے اور یہ بامد لوگ ہی دین کے محافظ
رہ جائیں تو ملت کا خدا محافظ ہے۔ ایسے لوگوں سے رہنمائی اور خیر کی توقع ہو
سکتی ہے۔ ان کے انداز دیکھ کر کسی کو خیر کی توقع نہیں ہو سکتی۔ جب دین کا یہ
سکام رہ جائے کہ ہر فروعی عقیدے کو معیارِ کفر و ایمان بنا کر لوگوں میں وصل کی بجائے
فصل پیدا کر جائے تو جو ملت دین کی اس مسخ شدہ صورت سے متاثر ہو گی خاص
کا یہی شہر ہو گا :

مسلماناں بجز نیشاں درستیہ زند بجز نقشِ دولی بر دل نہ ریزند
بنالند ارکسے خشتہ بغیر و ازاں مسجد کہ خود از دوسے گریزند

نگہبانِ حرمِ محار ویر است یقینش مردہ و چشمش بہ غیر است
ز اندازِ نگاہِ او تو اں دید کہ نو سید از ہمہ اسبابِ خیر است
جن مکتبوں میں ابھی تک غلاموں اور لونڈیوں کی فقہ پڑھائی جائے حالانکہ
ایک عرصہ سے دنیا سے یہ لعنت اٹھ گئی ہو تو فرسودہ معلومات کے اس
رنگستان میں کسی کی علمی اور روحانی پیاس کیسے بجھ سکتی ہے ؟ ملا کے دل میں مسلمانوں
کی پستی اور ذلت کا حقیقت میں کوئی غم نہیں ہے۔ غم دین تو غمِ عشق ہوتا ہے
غم روزگار نہیں ہوتا اور ملایست میں کہیں عشق کا شائبہ نظر نہیں آتا۔ فقیرانہ
موت کا فیوں میں اس کو عشق کہاں سے ملے گا۔ بقول عارفِ رومی :

زاں طرف کہ عشق می افزد و درد بو حنیفہ و شافعی در سے نکر و

علامہ اقبال ملائیت کے متعلق کوئی محض شاعرانہ مبالغہ نہیں کرتے، وہ اس کی ایسی نفسیات بیان کرتے ہیں جو اہل نظر پر ظاہر ہے:

دلی ملا کہ فتارِ غمے نیرت
نگاہِ مہت و چشمِ غمے نیست
ازاں بگرہ یختم از مکتبِ او
کہ در یکجہازش زمر سے نیست

سربِ کلامش نیش دار است
کہ اور اصد کتاب اندر کن راست
حضور تو من از خجلت نہ گنم
ز خود پنهان و بر ما آشکار است

ارتقا پسند اقبال کو دینی تصورات کے جمود پر اس قدر افسوس ہے کہ وہ اپنے اس خیالی کو بار بار دہراتا ہے۔ بوسے زمیہ و کبھی پھول میں واپس نہیں آتی، قوموں کے گزرے ہوئے انداز بھی واپس نہیں آسکتے۔ زمانے کے انداز بھی بدل گئے لہذا اس کے ساز بھی بدل گئے:

ہر آں قوسے کہ می ریزد بہارِش
ن سازد جز بہ بوسے زمیہ
ز خاکش لالہ می رود و لیکن
قبائے دارد از رنگ پریدہ

پیرانِ کلیسا ہوں کہ شیخانِ حرم ہوں
نئے جدت گفتار ہے نے جدت کو وار
ہن نوں کی طرح الفاظ کی زندگی بھی تحقیر سے تو قیر میں اور تو قیر سے تذلیل

میں بدلتی رہتی ہے۔ صدیوں تک طاک کا لفظ ایک معزز لقب تھا جو عالم و عابد کے لیے مخصوص تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ جب علم جامد ہو گیا، کچھ الفاظ کے خول رہ گئے جن میں سے معنی نکال گئے، روایات کی ہڈیاں رہ گئیں جن میں اب کوئی منزل نہ تھا اور عبادت ظواہر کی پابندی کا نام رہ گیا جن میں صورت معنی پر غالب آگئی تو ایسے علم اور ایسی عبادت کے مدعی اہل نظر کی نظروں سے گر گئے۔ جن لوگوں سے توقع ہو سکتی تھی کہ وہ دین و دانش کے علم بردار ہوں گے۔ وہ بے روح مذہبیت کے اجارہ دار بن گئے۔ جبہ و عمامہ و ریش دراز دین داری کی لازمی علامت قرار دیے گئے۔ ان کو علوم و فنون کی ترقی سے کوئی واسطہ نہ رہا۔ یہ لوگ زندگی کے حقائق سے سب سے تعلق اور سب سے گانہ ہو گئے۔ خدمت خلق کا جذبہ ان میں مستحضر و ہو گیا اور اس کی بجائے یہ تقاضا استوار ہو گیا کہ خلق خدا کو ہماری خدمت کرنی چاہیے۔ علوم و فنون سے نا آشنا ہونے کی وجہ سے وہ حلال کی روز کی کمانے کے لائق نہ رہے۔ کچھ آیات و روایات کا حفظ کر لینا ان کے نزدیک محافظت دین کے لیے کافی ہے۔ سبب یہ نہایت بچھنی تو سمجھنے والوں کے لیے یہ طبقہ مضحکہ خیز اور بد فہم سمجھ بن گیا۔ ایک طرف صوفی مراثی اہل دن اور دوسری طرف اہل حکمت نے مسجدوں کے ان اماموں کو المہ جہالت قرار دیا۔ شعرا کے ہاں شیخ کی ظاہر پرستی اور رزحانیت کے تصور ان کا مضمون باعث تفریح ہو گیا۔ اور یہ خیال مستم ہو گیا کہ وہ عظیم جابل بھی ہوتے ہیں اور بے عمل بھی۔ اگر سنی سنائی اچھی باتوں کا وعظ بھی کرتا ہے تو وہ اس کے دل سے نہیں نکلتا کیونکہ اس کا دل لطیف تاثرات سے خالی ہوتا ہے۔ چونکہ دل سے نہیں نکلتا اس لیے دلوں پر اثر بھی نہیں کرتا۔ جو چیز نہ دل سے نکلے اور نہ کئے والا اپنے عمل میں اس کا پابند ہو وہ موثر کیسے ہو سکتی ہے۔

واعظان کیں جلوہ بر مہراب و منبر می کنند
چوں بہ خلوت می روند آں کار و مگر می کنند

مشکلے دارم زوانش مند محفل باز پر سس
 توبہ فرمایاں پورا خود تو بہ کمتر می کنند
 جب اس تنگ دل اور تنگ دماغ گروہ نے پاکیزہ باطن لوگوں کو سبے دین
 کہنا شروع کیا تو اہل دل نے یہ رویہ اختیار کیا کہ ان لوگوں کے بڑا کہنے کو برا نہیں
 منانا چاہیے کیونکہ وہ اہل باطن کی کیفیت سے واقف ہی نہیں ہیں :

زائد ظاہر پرست از حال ما آگاہ نیست
 در حق ما ہر چہ گوید جائے هیچ اکراہ نیست
 مدعیان دین کی دین دار کی سنے وہ تنگ اختیار کیا جس پر کفر بھی شرمانے لگے جب
 اس خدا شناس طبقے نے فقط اپنے آپ کو مسلمان اور اہل دل اور اہل حکمت کو کافر
 کہا تو انھوں نے بھی خود اپنے لیے یہ اصطلاح اختیار کر لی اور بے دھڑک کہنے لگے کہ
 کافر مشتمل مسلمان مرا در کار نیست

سخت کا فر تھا جس نے پہلے میرؔ مذہب عشق اختیار کیا
 شراب خواری ایک مذہب فعل ہے۔ رندی بھی کوئی قابل فخر چیز نہیں۔ لذت پرستی بھی
 ایک ادنیٰ محرک عمل ہے لیکن حافظ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ان تمام ذنوب و معاصی
 کا مرکب بھی اس شخص سے بہتر ہے جو قرآن کو دائم تذویر بناتا ہے :
 حافظا سے خور و رندی کن و خوش باش و سے

وام تذویر مکن سچوں و گراں قرآن را
 اسی مضمون کو غائب نے اور تیز کر دیا کہ جتنی لذت پرستی چاہو کہ لو لیکن یہ حرکت نہ کرنا
 کہ نغذا کو سجود سے اور بنی کو درود سے دھوکا دے کر اپنے اسفل اعراض کو پورا
 کرتے پھرو :

فرصت اگر درست وہد مغتسم انگار
 ساقی و معنی و شرابے و سرو دے
 ز نثار ازاں قوم نہ باشی کہ فریبند

حق را بہ سجود سے و بنی را بہ درود سے

حافظ علیہ الرحمۃ ایک دوسرے شعر میں فرماتے ہیں :

گر مسلمان ہیں است کہ واعظ گوید

وائے گر در پس امروز بود فردائے

جواب دین کی حقیقت دلوں میں اور سیرتوں میں باقی نہیں رہتی تو دین فقط چٹ۔
افسانوں پر مشتمل رہ جاتا ہے۔ فردعات اور مصطلحات کے بھگڑائے، تاویلات کے
اختلافات، کھوکھلی روایات کی بے مصرف چھان بین، فقہانہ بحثیں اور منطقی مشرک فیاض
ذوقِ فتنہ اور خواہشِ اقتدار کی پرورش کرتی ہیں۔ وحدتِ انسانی کا دین بہتر اگھاڑوں
میں منتشر ہو جاتا ہے :

جنگِ ہفتاد و دو ملت ہمہ را عذر بہنہ

بہوں نہ دیدند حقیقتِ رواں افسانہ زدند

راہنہ رانا تھہ ٹاگور کا خاندان پیر علی برہمن کہلاتا ہے، کیونکہ ان کے آباؤ
اہلداد ایک برگزیدہ موجد پیر علی کے مرید تھے۔ جب وہ ایران گئے اور حافظ
شیراز کے مزار پر نذر عقیدت پیش کرنے حاضر ہوئے تو انھوں نے دیکھا کہ وہاں
مزار پر دیوانِ حافظ پڑا ہوتا ہے جس میں سے لوگ فال دیکھتے ہیں۔ ٹاگور نے کہا
کہ میں بھی لسانِ الغیب سے کچھ پوچھتا ہوں۔ چنانچہ انھوں نے دیوان کھولا تو غالی میں
یہی شعر نکلا کہ وحدتِ دین کو تنگ نظر لوگوں نے کس طرح ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے
عوام میں جس قدر بھالت ہوتی ہے، اسی قدر وہ اقتدار پسند ہوتا ہے، وہ زیادہ خطرناک ہوتا ہے
وہ عوام کی بھالت کو اپنی قوت میں تبدیل کر کے جاہ و مال کا طالب ہوتا ہے۔ بقول
اقبال ایسا ملا ہنگامہ محشر پیدا کر سکتا ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ میں جا بجا اس کی مثالیں
میں گئی ہیں اس کے ثبوت کے لیے تاریخ کے اوراق پلٹنے کی ضرورت نہیں۔ دور
حاضر میں بھی اس کے مظاہرے عبرت آموز طریقے سے آنکھوں کے سامنے آئے

ہیں۔ ذوقِ اقتدار اگر نفس کے تحت الشعور میں گھس جائے تو دعوائے نبوت و
مہدویت سے اوجھر نہیں رہتا۔ یورپ اور امریکہ کے پاگل خانوں اور امرائے
نفسی کے شفا خانوں میں بڑھی کثرت سے اپنے آپ کو مسیح سمجھنے والے ملتے
ہیں۔ یہ مجاہدین اگر مشرق میں ہوتے، صفحہ صاف خطہ پنجاب میں، تو ان میں سے
کوئی ذہین دیوانہ بکارِ خویش ہشیار ضرور اچھی خاصی امرت پیدا کر لیتا۔ علامہ
اقبال پنجاب کے زندہ دل ہونے کے قائل تھے اور اس کے سادہ دل ہوانم
کی خوبیوں کو تسلیم کرتے تھے۔ لیکن یہ حقیقت ان کو بڑی جاں گداز معلوم ہوتی
تھی کہ یہ لوگ جلد ہی کسی اقتدار پسند مدعی مذہب کے پیرو بن کر تن من و دھن
کی قربانی کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ ہندو ہو یا مسلمان اس کو پنجاب بھر میں
سرفروغ مرید ملتے ہیں۔ چنانچہ دیانند سہوٹی کا آریہ سماج یہیں ایک سماجی اور
سیاسی قوت بنا، ہندوستان کے دوسرے حصوں میں اس کو عشرِ عشری بھی کامیابی
نہ ہوئی۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں :

مذہب میں بہت تازہ پسند اس کی طبیعت
کرے کہیں منزلی تو گزرتا ہے بہت جلد
تحقیق کی بازی ہو تو شرکت نہیں کرتا
ہو کھیل مریدی کا تو بہر تا ہے بہت جلد
تاویل کو پھندا کوئی صیاد لگا دے
یہ شاخِ نشیمن سے اترتا ہے بہت جلد
ہے کہیں کی یہ جرات کہ مسلمان کو ٹوکے
حریت افکار کی نعمت ہے خدا داد
قرآن کو باز پے تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کہے ایسا

دین کی اصیت از روئے قرآن ایک سادہ حقیقت ہے۔ الدین میر۔

خدا نے رحیم و کریم کی ہستی کا عقیدہ اور سیرت انسانی پر علم و عدل و رحمت کی صورت میں اس کا پر تو، اس کے لیے نہ صرف و نحو اور ان بارہ علوم کو جانتے کی ضرورت ہے جس کے بغیر ملتا کتنا ہے کہ دین سمجھ میں نہیں آسکتا اور نہ اس کے لیے تفسیر کبیر پر حاوی ہونے کی ضرورت ہے جس کی نسبت ایک نقل و کلام گیا ہے کہ فیہ کل شیء الا التفسیر۔ اور جس کے مصنف کی نسبت عارفِ ربی کہہ گیا ہے کہ :

گر بہ استدلال کار و دین بد سے
فخر دازی داز و دین بد سے
پائے استدلالیاں چو ہیں بود
پائے چو ہیں سخت بے تمکین بود
تاویلوں کی کثرت نے دین کی اصلیت کو آنکھوں سے اڑھیل کر دیا :
شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیر

آناں کہ حسن روئے تو تفسیر می کنند
خواب ندیدہ را ہمہ تعبیر می کنند
علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ قرآن کی ان تاویلوں نے خدا و جبریل و مصطفیٰ کو میر
میں ڈال دیا ہے۔ جب قرآن پر عمل کر سنے و اس کے خال خال رہ گئے تو پھر یہ
بہشت شروع ہو گئی کہ پہلے اس عقیدے کا فیصلہ ہوتا چاہیے کہ قرآن حادث ہے
یا قدیم؟ قرآن ازل میں موجود تھا یا بوقتِ بعثت محمدؐ نازل ہوا؟ اس کے الفاظ
مخلوق ہیں یا غیر مخلوق؟ اسی طرح خدا کے صفات کو اپنی زندگی میں اقدار حیات
سمجھ کر اپنانے سے پہلے یہ مسئلہ صاف ہو جانا چاہیے کہ صفاتِ الہیہ اس کی ذات
اور میں میں داخل ہیں یا ذات سے خارج ہیں؟ خدا پرستی سے پہلے منطقی مسئلہ
صاف ہونا چاہیے۔ نبی کریمؐ کو سیرت انسانی کے لیے اعلیٰ ترین نمونہ اور اسوۂ حسنہ

سمجھنے سے پیشتر ابنِ مریم کی موت و حیات کا مسئلہ واضح ہونا چاہیے۔ مگر ایک غلط فہمی جب بہت سے مولوی صاحبان سیاست کے میدان میں کودے تو پھر ان کی یہ کیفیت تھی کہ ان سیاسی علما نے لاہور میں ایک بہت بڑا اجتماع کیا تاکہ اس مسئلے کا فیصلہ کیا جائے کہ خدا سے تعالیٰ اچھوٹ بول سکتا ہے یا نہیں۔ اور کان کذبِ باری تعالیٰ پر بہت گرم بحثیں ہوئیں۔ اسی پر ایمان و کفر کا مدار ٹھہرا۔ ایک دوسرے سے تعاون یا عدم تعاون کے لیے بھی یہی عقیدہ معیار بن گیا۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ ہمارے ملاح جس کام میں مصروف ہیں یہ وہی کام ہے جو ابلیس نے اپنی مجلسِ شوریٰ میں اپنے ہم کاروں کے سپرد کیا تھا۔ ملاحیطان کی مجلسِ شوریٰ کے فیصلوں پر عمل کر رہا ہے:

ابنِ مریم مر گیا یا زندہ جاوید ہے
ہیں صفاتِ ذاتِ حقِ حق سے جدا یا عینِ ذات
آنے والے سے کیسے صحیح ناصری مقصود ہے
یا مجددِ دینی ہیں ہوں فرزندِ مریم کے صفات
ہیں کلامِ اللہ کے الفاظِ حادث یا قدیم
امتِ سرِ سوم کی ہے کس عقیدے میں نجات
کی مسئلہاں سکے لیے کافی نہیں اس دور میں
یہ الٰہیات سکے ترشہ ہوسکتے لات و منات
تم اسے بے گناہ رکھو عالمِ کردار سے
تا بساطِ زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات
خیر اس میں ہے قیامت تک رہے مومن غلام
چھوڑ کر اوروں کی خاطر یہ جہانِ بے ثبات
ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات

ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں
 بے حقیقت جس کے دیں کی احتساب کائنات
 مست رکھو ذکر و فکر صبح کا ہی میں اسے
 پختہ تر کر دو مزاج خالق ہی میں اسے

علامہ اقبال ایک روز مجھ سے فرمانے لگے کہ اکثر پیشہ ور ملا عملاً اسلام کے منکر
 اس کی شریعت سے منحرف اور مادہ پرست و ہر یہ ہوتے ہیں۔ فرمایا کہ ایک مقدمے
 کے سلسلے میں ایک مولوی صاحب میرے پاس اکثر آتے تھے۔ مقدمے کی باتوں کے
 ساتھ ساتھ ہر وقت یہ تلقین ضرور کرتے تھے کہ دیکھیے ڈاکٹر صاحب آپ بھی عالم دین
 ہیں اور اسلام کی بابت نہایت لطیف باتیں کرتے ہیں لیکن افسوس ہے کہ آپ کی
 شکل مسلمانوں کی سی نہیں آپ کے چہرے پر وارٹھی نہیں۔ میں اکثر ٹالی کر کہہ دیتا کہ
 ہاں مولوی صاحب آپ سچ فرماتے ہیں، یہ ایک کوتاہی ہے علاوہ اور کوتاہیوں کے
 ایک روز مولوی صاحب نے تلقین میں ذرا شدت برقی تو میں نے عرض کیا کہ مولوی صاحب
 آپ کے وعظ سے متاثر ہو کر ہم نے آج ایک فیصلہ کیا ہے۔ آپ میرے پاس اس
 مقدمے کے سلسلے میں آتے ہیں کہ آپ باپ کے ترکے میں سے اپنی بہن کو زمین کا حصہ
 نہیں دینا چاہتے اور کہتے ہیں کہ آپ کے ہاں شریعت کے مطابق نہیں بلکہ روایہ
 کے مطابق ترکہ تقسیم ہوتا ہے اور انگریزی عدالتوں نے اس کو تسلیم کر لیا ہے۔ میری
 سہیلی ششی کو بھی دینی کوتاہی سمجھ لیجیے لیکن رواج کے مقابلے میں شریعت کو بالائے
 طاقت رکھ دینا اس سے کہیں زیادہ گنہگار ہے۔ میں نے آج یہ عہد کیا ہے کہ
 آپ بہن کو شرعی حصہ دے دیں اور میں وارٹھی بڑھالیت ہوں۔ لاسیتے ہاتھ، آپ
 کی بدولت ہماری بھی آج اصلاح ہو جائے۔ اس پر مولوی صاحب، مہم بخود ہو گئے
 اور میری طرف ہاتھ نہ بڑھ سکے۔ ان مولوی صاحب کی شریعت گزیری سے مجھے ایک
 اور بات یاد آگئی۔

عرصہ ہوا بعض احباب کی دعوت پر روف بہ ہندوستان تشریف لائے۔

وہ جدید ترکی کے بانیوں میں سے تھے اور سیرت و کردار کے لحاظ سے ایک ممتاز شخصیت کے مالک تھے۔ مصطفیٰ کمال کی آمریت سے قبل وہ ترکی کے وزیر اعظم تھے۔ وہ حیدرآباد و دکن بھی تشریف لائے۔ مجھے ان سے شرفِ ملاقات حاصل ہوا۔ میری درخواست پر ایک دن انھوں نے میرے ساتھ گنڈارا اور ترکی تحریک انقلاب اور انجمن اتحاد و ترقی کی مکمل داستان سنائی۔ مصطفیٰ کمال کے متعلق دریافت کرتے ہوئے میں نے کہا کہ مذہب کو سیاست سے بالکل الگ کر دینا تو ہمیں درست معلوم نہیں ہوتا۔ کسی ملت اسلامیہ کی سیاست دین اسلام سے مطلقاً بے گانہ کس طرح رہ سکتی ہے۔ آپ کا اس کی نسبت کیا خیال ہے۔ مصطفیٰ کمال نے یہ اقدام کیوں کیا؟ انھوں نے جواب دیا کہ یہ قدم مصطفیٰ کمال سنہ نہیں بلکہ میں نے اٹھایا جب میں وزیر اعظم تھا۔ مصطفیٰ کمال بعد میں شدت کے ساتھ اس پر عمل پیرا ہو گیا۔ دین و سیاست کی اس علیحدگی کا میں ذمہ دار ہوں اس لیے اس کی جواب دہی مجھ سے کرو۔ اس کے بعد فرما سنے لگے کہ تمہیں اس کا اندازہ نہیں ہو سکتا کہ ترکی میں دین کا علم بردار کس قسم کا انسان تھا۔ وہ نہ صرف دنیاوی امور بلکہ دین کے حقائق سے بھی مطلقاً بے گانہ تھا لیکن اس کا اقتدار اتنا تھا کہ عوام کو ایک طرف خود حکومت کے ذریعہ باطنی و ظہری بھی اس سے مرعوب تھے۔ ترکی حکومت ایک قسم کی تھیوکریسی (Theocracy) بن گئی تھی۔ اس طبقے نے سیاست میں دخل انداز ہو کر اور مطلق العنان بن کر بیستہ حکمرانوں کے استبداد میں شریک ہو کر ترکی قوم کو ترقی کا کوئی قدم نہ اٹھا سنے دیا۔ یہ گروہ جدید علوم و فنون اور صنعتی ترقی کا دشمن تھا کیونکہ وہ اس کو اپنے اقتدار اور مفاد کے خلاف سمجھتا تھا۔ ترکی کی سلطنت ان کی رجعت پسندی سے ایسی کمزور ہو گئی کہ چھوٹی چھوٹی فرنگی ریاستوں سے مغلوب ہونے کی نوبت آگئی۔ فوج کی جدید تنظیم کی انھوں نے مخالفت کی۔ ترکی میں چھاپہ خانہ قائم کرنے کو بھی بدعت قرار دیا۔ دین اور سیاست کے اس قسم کے ٹکڑ بھڑانے

ہماری قوم کو کمزور اور ذلیل کر دیا۔ دین کی اس مداخلت سے سیاست خراب ہوئی اور سیاست کی آمیزش سے خود دین خراب ہوا۔ فرمانے لگے کہ میں مسلمان ہوں اور تیرے دل سے اسلام کی صداقت کا معتقد ہوں۔ میں نے خود دین کو خالص کرنے کے لیے یہ اقدام کیا کہ اس کے نادان دوستوں کو سیاست سے الگ کر دیا جائے۔ اس طرح سیاست بھی خالص ہو جائے گی اور قوم کی بقا اور اس کے مفاد پر آزادی سے غور و فکر ہو سکے گا، اور دین بھی خراب سیاست کی آلودگی سے بچ جائے گا۔ ہر قدم پر خود غرض اور جاہل ملا سے پوچھنا کہ کیا جائز ہے اور کیا ناجائز، اس کا تعلق تجربہ ہم کو ہو چکا تھا۔ ہم دودھ کے جلے اب چھا چھ کو بھی پھونکنا، پھونک کر پیٹے پر مجبور رہتے۔ فرمانے لگے کہ ہمارے ملائیں قوت ایمان کتنی تھی اس کا ایک قصہ میں تمہیں سناتا ہوں جو میرا ذاتی تجربہ ہے۔ میں جنگی جہاز حمیدیہ کو کمانڈر تھا۔ انگریزوں کے خلاف جنگ میں بحیرہ دوم میں اس پر ایک آبدوز کشتی نے تارپیڈو مارا۔ جہاز میں افراد تفریح کئی۔ میں نیچے انجن کے کمرے میں اترا اور اچھی طرح معائنہ کیا اور اسی نتیجے پر پہنچا کہ جہاز بخروج ہو سنے کے باوجود کسی قدر مرمت اور دیکھ بھال سے استنبول تک پہنچ جائے گا اور ڈوبنے کا خطرہ نہیں۔ چنانچہ میں نے جہاز پر ایک اعلان کروا دیا کہ جہاز خطرے میں نہیں اس لیے حفاظتی پیشیاں نہ باندھی جائیں۔ جہاز کے تمام افراد اور ملازم مطمئن ہو گئے۔ اس کے بعد میں عرشہ جہاز پر ٹھہرا تھا اور جہاز میں متعین اہم صاحب میرے دوہرے تھے۔ میں نے دیکھا کہ ان کا جبہ اندر سے بہت چھوٹا چھوٹا ہے۔ سمجھ گیا کہ اس شخص نے اندر لائف بیلٹ (Life Belt) پہن رکھی ہے۔ جنگی جہاز پر احکام کی خلاف ورزی سنگین جرم ہے۔ میں نے ان کے جیسے کو ٹوٹی کر پوچھا کہ یہ کیا پہن رکھا ہے؟ کھسیا نے ہو کر معذرت کرنے لگے۔ میں نے کہا کہ تم مجرم بھی ہو اور بے ایمان بھی۔ سب سے زیادہ موت کا خوف تمہیں ہی ہے۔ ایمان واسے تو موت سے نہیں ڈرتے۔ تمام جہاز

میں سیکڑوں آدمیوں میں تم ہی ایمان کے محافظ اور دین کے علم بردار اور تمھارا یہ حال کہ باقی سب دنیا دار افراد تم سے زیادہ ایمان والے ہیں۔ میں نے اسی معمولی لعنت ملامت کے سوا اور اس سے کچھ باز پرس نہ کی، مگر مجھے خیال ہوا کہ اس کے ایمان کی ذرا مزید آزمائش کروں۔ میں نے کہا کہ اچھا یہ بتاؤ کہ اگر بہانہ صحیح و سلامت استنبول پہنچ گیا تو تمام افسروں کو دعوت کھداؤ لگے یا نہیں؟ کہنے لگے کہ ہاں، جان بچ گئی تو دعوت کیا پھیر سہے۔ پھر میں نے ایک بڑے اونچے درجے کے رٹائرمنٹ کا نام لیا جو بہت گراں تھا۔ اس پر بھی وہ راضی ہو گئے۔ آخر میں نے کہا کہ ایک شرط باقی ہے اور وہ یہ کہ بہانہ کے اکثر افسر شراب پیتے ہیں اگر دعوت میں ان کو شراب نہ ملے تو بچھتے ہیں کہ دعوت بے مزہ تھی۔ اگر ان کو شراب پلانے کا بھی وعدہ کرو تو جان کی سلامتی کی عید ہوتی ہے۔ مولوی صاحب فوراً بوسے کہ مجھے اس پر کوئی اعتراض نہیں۔ یہ واقعہ بیان کر کے فرمانے لگے کہ یہ لوگ سچے سچے جانتے تھے کہ دین سیاست میں دخل انداز رہے تاکہ دین کا جو مفہوم ان کے نزدیک ہے اور جو ان کے ذاتی مفاد کے ساتھ وابستہ ہے، اس سے ہر موثر تجاوز نہ ہو سکے خواہ قوم اور ملک جنم کے گڑھے میں جاسکے۔ یہ پاکستان بننے سے کوئی دس بارہ سال قبل کی بات ہے جب ہمارے ہاں مقتدی ہوں یا اہل علم، سب کے سب غلام تھے اور مذہبی مجلسیں روایتی اور کتابی ہوتی تھیں۔ اب جب کہ فی سبیل اللہ ہیں ایک وسیع مملکت ملی گئی ہے اور سیاسی اور معاشرتی مسائل سے ہم اب دوچار ہو سکے ہیں۔ یہاں حقائق سے واسطہ ہے اور غالی فقیہانہ بحثوں اور فردوسی عقائد کے بھڑکاوے سے کام نہیں چل سکتا۔ علامہ اقبال کہتے تھے کہ ترک اگر صبر اور تحقیق سے کام لیتے تو اسلامی دنیا دوں پر ایک استوار و مستور حکومت بنا سکتے تھے اور اچھے اجتماعات کے ساتھ فقہ کی تشکیل جدید کر سکتے تھے۔ قرآنی قوانین کے علاوہ باقی تمام فقہ بد نظر ثانی ہو سکتی ہے جسے مسلمانوں نے اپنی کوتاہ نظری سے

اسلام کا جو غیر متبدل سمجھا گیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ترکوں کو اس وقت جان کے لالچے پڑے ہوئے تھے۔ پوری ملت کی حیات و موت کا سوال تھا۔ خالص اسلامی دستور بنانے کے لیے ایک عرصہ تک بحث و مباحثہ جاری رہتا اور علمائے دین کو اس کو ہم میں شریک کر سکتے کوئی مشکل حل نہ ہوتی بلکہ پیرچ میں پیرچ نکلتے آتے۔ تانہ ریاق از عراقی آدرود شد، دارگزیدہ مروہ شود۔

ہم پاکستان میں کبھی برسرِ سرِ اس اوجھڑ بن میں لگے ہوئے ہیں اور مہنور روزِ اولیٰ ہے۔ صرف فیصلہ ہوا تو اتنا کہ تمام اسلامی فرقوں کو تسلیم کر لیا جائے اور دستور و آئین و قوانین کے متعلق قرآن و سنت کی جو تاویل کسی فرقے کے ہاں صحیح ہو اس کو مان لیا جائے۔ اپنی اپنی ڈلی اور اپنا اپنا راگ اس سے سنگیت ہیں کس طرح ہم آہنگی پیدا ہو جائے گی، اس پر غور کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ پانچ ملاؤں کو جو بقل اقبال لغت ہائے مجاز می کے قاروں ہوں، ہر مسئلے میں رد و قبول کی اجازت دی جائے اور ان مدعیانِ دین کی رخصت کے بغیر نہ دستور بن سکے اور نہ کوئی قانون۔

معاف کیجئے بات میں بات نکل آئی اور ایک طویل جملہ معترضہ اصل مضمون میں داخل ہو گیا۔ بتانا یہ چاہتا تھا کہ علامہ اقبال ملا کو کیا سمجھتے تھے عشق اور خودی کے مضمون کی طرح یہ بھی اقبال کا ایک خاص مضمون تھا۔ کچھ باتیں تو وہی فقہیں جو محدثوں سے مدعیانِ دین سے بیزار لوگ کہتے آئے تھے لیکن اس شاعرِ کلیم نے لاکھ بے رت اور ذہنیت کا جو تجزیہ کیا ہے، وہ خاص انہی کا حصہ ہے۔ علامہ نے پاکستان کا تصور پیش کیا اور ملتِ اسلامیہ کے لیے سیاسی استقلال اور آزاد سلطنت کے مطالب ہوئے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اہل دین سب سے آگے بڑھ کر اس کا سیرِ مقدم کریں لیکن علمائے بڑے بڑے اکابر نے اس کی مخالفت میں ایڑھی پوٹی کا زور لگا دیا۔ امام ہند بننے کے خواب دیکھنے والے ہندوؤں کے وظیفہ خوار، اور دین سے ہٹی ہوئی وطن پرستی میں ان کے ہم کلام ہی نہیں بلکہ ابوالکلام یعنی کلام کے

باپ ہو گئے۔ جن کے علم و تقویٰ پر مدینہ کی مہر ثبت تھی، ان کی نسبت جو اہر لائی نہر کا ایک خط شائع ہو گیا کہ حسین احمد کو استغفر اللہ سے چکا ہوں اب وہ اور مانتے ہیں۔ نہرو نے ان کے نام کے ساتھ نہ مولانا لکھا نہ جناب اور نہ صاحب، اس سے نتیجہ نکل سکتا ہے کہ وہ ایسے علما کو کس نظر سے دیکھتے تھے۔ بے ہمارے اقبال کے متعلق بے ہمارے والوں کی صفیں آگاہ بہ پیکار ہو گئیں۔

اقبال نے طائیت کے اس مظاہرے سے جل کر کہا کہ :

عجم مہنوز نہ داند رموز دیں ورنہ !!
 زویو بند حسین احمد اس چہ بواجبھی است
 سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است
 چہ بے خبر ز مقام محمدؐ عربی است
 بہ مصطفیٰؐ برسائے خویش را کہ دیں ہمہ دوست
 اگر باو نہ رسیدی تمام بولہبی است

تقسیم ملک میں بڑے بڑے اقتدار پسند اور کچھ اندیش طلبا تو ادھر ہی رہ گئے لیکن پاکستان کے شدید مخالفوں میں سے دو چار پاکستان سے فائدہ اٹھانے کے لیے ادھر آسکے۔ کوئی شیخ الاسلام کا خواب دیکھنے لگا اور کوئی دینی آمریت کا۔ عوام کی عقل کی طرح ان کا حافظہ بھی بہت کمزور ہوتا ہے۔ تقریر و تحریر اور تاویل و تبلیغ کے زور پر انھوں نے یہ پکارنا شروع کیا کہ نہ پاکستان کے بانی مسلمان تھے اور نہ اب اس کے علمبردار مسلمان ہیں۔ کوئی مومن ایسی حکومت سے وفاداری کا علف نہ اٹھائے۔ اگر پاکستان کے کسی شخص پر دشمن نہ جائز قبضہ کرے صف آرا ہے تو اس کے خلاف کوئی جدوجہد نہ کی جائے جب تک فیضانہ اعتبار سے مسکد صاف نہ ہو جائے کہ یہ جہاد ہے یا نہیں۔ اقبال نے کیا صحیح نقشہ ایسی طائیت کا کھینچا تھا کہ اس کا دین کا فری سے بدتر ہے۔ کا فر جہاد کرتا ہے اور ملاح مومنوں کو جہاد سے روکتا ہے۔ کبھی از روئے فقہ اور کبھی از روئے الہام تموار کا جہاد ممنوع ہو جاتا ہے۔ فقط قلم کا جہاد باقی رہ گیا ہے :

مومن پر کر دے خوشے ستم اور زیادہ اللہ کرے زور قلم اور زیادہ
 دنیا میں دوسرے مذاہب نے بڑی بڑی تنظیمات تبلیغ کے لیے قائم کر رکھی ہیں۔
 جہاں لاکھوں انسان جان و مال کی قربانی سے ہر دے مذہب کو بھی مضبوط کر دیتے
 ہیں۔ مگر کبھی تبلیغ کی توفیق نہیں ہوتی۔ اسے مومنوں کو کا فر بنانے سے فرصت
 نہیں۔ فداں کے پیچھے ناز پڑھو تو کہ فریا ہو می کو طلاق، فداں فرقہ واجب القتل۔
 فداں فرقہ واجب التعزیر۔ پاکستان کی ایک یونیورسٹی کے وائس چانسلر نے مجھ سے
 حال ہی میں بیان کیا کہ ایک ملائے اعظم اور عالم مقتدر سے جو کچھ عرصہ ہو بہت
 تذبذب اور سوچ بچار کے بعد ہجرت کر کے پاکستان آگئے ہیں میں نے ایک اسلامی
 فرقے کے متعلق دریافت کیا۔ انھوں نے فتویٰ دیا کہ ان میں جو غالی ہیں، وہ واجب القتل
 ہیں اور جو غالی نہیں وہ واجب التعزیر ہیں۔ ایک اور فرقے کی نسبت پوچھا جس میں
 کروڑ پتی تاجر بہت ہیں۔ فرمایا کہ وہ سب واجب القتل ہیں۔ یہی عالم ان تیس تیس علما
 میں پیش پیش اور کرتا وھرتا تھے بقصوں نے اپنے اسلامی مجوزہ دستور میں یہ لازمی قرار دیا
 کہ ہر اسلامی فرقے کو تسلیم کر لیا جائے سوا ایک کے جس کو اسلام سے خارج سمجھا جائے۔
 ہیں تو نہ بھی واجب القتل، مگر اس وقت علی الاعلان کہنے کی بات نہیں۔ موقع آئے گا تو
 دیکھا جائے گا۔ انہی میں سے ایک دوسرے سے براہ عالم دین نے فرمایا کہ ابھی تو ہم نے
 جہاد فی سبیل اللہ ایک فرقے کے خلاف شروع کیا ہے۔ اس میں کامیابی کے بعد
 انشاء اللہ دوسروں کی خبر لی جائے گی۔ اب دیکھیے اقبال کی بصیرت کہ اس نے کیا
 کہا تھا۔

دین حق از کافر می رسوا تراست
 زانکہ ملا مومن کافر گراست
 کم ننگا و کور ذوق و ہرزہ گرد
 ملت از قال و اقوالش فرد فرد
 دین کافر فک و تدبیر بہا و

دین ملا فی سبیل اللہ فساد

رشتہ دین چوں فقیہاں کس زشت

کعبہ را کہ وند آخر زشت زشت

انہی مردہ شویوں کے متعلق فیضی نے کہا تھا:

مشاجرات فراتن کہ کس مخواناوش

زمن محبوبے کہ اس علم مردہ شویان است

میں نے علامہ اقبال کو فیضی کی ایک غزل کے دو شعر سنائے۔ کچھ عرصہ بعد فرمائے گئے کہ لا جواب شعر ہیں میرے دل میں گھوم رہے ہیں۔ غالباً کچھ اشعار مجھ سے نکلوا میں گئے۔ وہ اشعار یہ تھے:

بیا کہ روئے بھراب گاہ نور نسیم

بنائے کعبہ دیگر زنگ طو ر نسیم

حطیم کعبہ شکست و بنائے قبلہ برینیم

بیا کہ طرح یکے قمر بے قصور نسیم

علامہ اقبال کا تجربہ تھا کہ ملا سنگ دل ہوتا ہے اور لطیف افکار و جذبات اس کی سمجھ میں نہیں آ سکتے۔ برتری ہری کا جو شعرا غنوں نے ترتیبہ کو کے ایک مجموعے کے سرورق پر لکھا تھا:

چھوٹی کی چچی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کو جگر

مرد نادان پر کلام نرم و نازک ہے اثر

اس کا مصداق یہی گروہ تھا۔ ان کا خیال تھا کہ کسی کلام کے موثر ہونے کا معیار یہ

ہے کہ ملا کے دل پر بھی اس کا اثر ہو۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

چنانا نا لیم اندر مسجد شہر

کہ دل در سینہ ملا گدازیم

یہ شعر ان کے مزار کی بیرونی دیوار کے اس رخ پر کندہ کیا گیا ہے جو جامع مسجد کی طرف

ہے۔ میں مصر کے سفیر ڈاکٹر عبدالوہاب عزام کے ہمراہ علامہ اقبال کے مزار پر گیا۔ وہ فارسی کے عالم ہیں۔ یہ شعر پڑھ کر مسکرائے اور فرمایا کہ یہ کام واقعی نہایت دشوار ہے اس طبقے کے دین کا وقار اور اپنا وقار اس قدر کھویا ہے کہ اگر وہ معقول طور پر بھی کسی بات کے جواز کا فتویٰ دیں تو لوگوں کو غیب ہو جاتا ہے کہ اس میں ضرور کچھ خلل ہو گا۔

زاہد ثبوت لائے جو مے کے جواز میں

اقبال کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی بھوڑو سے

اقبال نے ملا کے مخالف بہت کچھ کی لیکن اس طبقے نے تکفیر کا سوبہ اس پر نہیں چلایا۔ ان کی وجہ یہ ہے کہ وہ زیادہ تر اپنا مطلب شعر میں ادا کرتے تھے اور کسی فقہانہ بحث میں نہیں الجھے۔ مسلمانوں میں حدیثوں سے ایک سمجھوتہ ہے کہ شعر میں جو چاہو کہہ ڈالو۔ اگر یہی بات نشر میں کہو گے تو پٹ جائے گے۔ شعر میں اگر کفر کی بھی تعریف کرو تو وہ قصوف شمار ہوتا ہے اور جب قوال کا تا ہے کہ :

کافر عشقم مسلمان مرا اور کار نیست

ہر رگ من تا رگشہ حاجت ز نار نیست

تو بڑا شرمیلی اور دُورِ تاثر سے لوگوں کو حال آجاتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ کوئی مست مسلمان مرا اور کار نیست کا نعرہ لگاتے ہوئے جان بحق تسلیم کر دے۔ اقبال نے یہ کما تھا کہ 'چھپا جاتا ہوں اپنے دنی کا مطلب استعارے میں' لیکن ملا پر اس نے بے استعارہ اور بے نقط پرہیز تبرا بھی کیا ہے۔ اس پر بھی ملا ناراض نہیں ہوئے۔ یہ شاعری کا معجزہ ہے یا اقبالی کی کرامات۔ لیکن اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ہر ملا جو طائرت کی سیرت و کردار کے اس خاکے کو پڑھتا ہے وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ یہ دوسرے ملاؤں کی نسبت ہے اور دوسرے ملا ایسے ہی ہوتے ہیں، میں بے فائدہ ایسا نہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ خدا کا اقبال پر یہ بڑا فضل تھا کہ وہ پاکستان کے قیام سے پہلے ہی عالم بقا کو سدھارے۔ اگر وہ زندہ رہتے تو دستورِ مملکت اور تشکیلات فقہ جدید میں ان کو قائدانہ حصہ لینا پڑتا۔ اس وقت وہ دیکھتے کہ طائرت ان کو

ایک قدم اٹھانے نہ دیتی۔ مجھے مرکزی اسمبلی کی قائم کردہ زکوٰۃ کمیٹی میں اس کا تجربہ ہوا۔ ایک قابل صدر کے یک بیک انتقال کر جانے کی وجہ سے 'قرعۂ صدارت' بنام من دیوانہ زوندہ میں سنے گریز کی بہت کوشش کی لیکن مجھے قبول کرنے پر مجبور نہ کیا گیا۔ علما کو بڑا معلوم ہوا کہ ان کی مخصوص و محفوظ چہرہ اکاہ میں ادھر ادھر سے کوئی غیر جانور گھس آیا ہے۔ چنانچہ ایک بڑے علامہ نے جو کسی وجہ سے اس کی رکنیت سے باہر رہ گئے تھے مجھ سے نہایت تلخ لمبے میں کہا کہ ہماری مخصوص چیزوں میں بھی اگر آپ جیسے لوگ گھس گئے تو پھر ہمارا کہاں ٹھکانا ہے۔ زکوٰۃ کی روح کو قائم رکھتے ہوئے بعض اراکین فروع میں جدید حالات کے ماتحت تبدیلی چاہتے تھے تاکہ زکوٰۃ کی اصل غرض بوجہ احسن پوری ہو۔ لیکن لکیر کا فقیر ملا ایک قدم ادھر سے ادھر نہیں ہوتا تھا۔ کھتے تھے کہ سونے اور چاندی کا بھاد و دنیا میں کچھ بھی ہو جائے، ان کی قوت خرید سو گنا ہو جائے یا کچھ بھی نہ رہے تو پھر بھی مقررہ نصاب میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ ارکانِ نماز کی طرح اس کے تمام فروع بھی غیر متبدل ہیں۔ وہ اس مثال میں یہ بھول جاتے تھے کہ ارکانِ نماز میں بھی نمازی کی حالت اور مجبوری کو مد نظر رکھتے ہوئے دین نے بے انتہا سہولتیں دی ہیں۔ وہ اس پر بھی مصر تھے کہ سونے اور چاندی اور اونٹ، بیسٹر، بکری پر زکوٰۃ ہے لیکن کر وڑوں روپوں کے جواہرات کے ڈھیر پر زکوٰۃ نہیں۔ اقبال اس فقہ سے نہایت بیزار تھے۔ اگر وہ بقیہ حیات ہوتے اور اس ناچیز شاگرد کی جگہ اس کی صدارت فرماتے تو بڑی طرح ملامت کی ان سے ٹکر ہو جاتی۔

ملائی فقہ کی نسبت اقبال کی کیا رائے تھی اس کے متعلق ایک اور بات سن لیجئے جو میرے سامنے ہوئی۔ میں علامہ کے پاس بیٹھا تھا کہ ایک بیرسٹر صاحب تشریف لائے جو پہلے ہندو تھے اور اب کچھ عرصہ سے اپنے مطالعہ کی بدولت انھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ بیرسٹر صاحب نے کہا کہ میں ایک بڑی مشکل میں مبتلا ہوں آپ اس کا کوئی حل مجھے بتائیے۔ کہا کہ میں بیوی

بچوں والا ہوں۔ بیوی بہت اچھی ہے، نیک ہے، فرماں بردار ہے، لیکن
 ہندو ہے۔ ابھی اسلام کی اس کو کچھ سمجھ نہیں۔ میرے ذہنی انقلاب کی وجہ
 سے اس کا فوراً مسلمان ہو جانا دشوار ہے اور میں ایسا تقاضا بھی نہیں کر
 سکتا کیونکہ اس سے گھر کی پُر امن فضا میں فساد پیدا ہو جائے گا۔ بچوں پر بھی
 اس کا اثر پڑے گا۔ تمام مولوی صاحبان جن سے میں نے پوچھا ہے وہ کہتے
 ہیں کہ اب وہ تم پر حرام ہو گئی ہے، اس کو الگ کر دو۔ اقبال نے کہا کہ دیکھو
 ہرگز ایسا نہ کرنا وہ بیوی تمہارے لیے بالکل جائز اور حلال ہے۔ تم بدستور
 اس کے ساتھ اچھا سلوک کرو بلکہ پہلے سے بہتر سلوک کرو تاکہ اس کو معلوم ہو
 کہ مسلمان ہونے سے آدمی زیادہ بہتر انسان بن جاتا ہے۔ اب تم کسی مولوی
 سے نہ پوچھنا میں نے جو کچھ تمہیں کہا ہے وہ عین اسلام ہے خواہ کسی فقہ کی
 کتاب میں درج نہ ہو۔ اب اقبال اگر اس وقت زندہ ہوتے تو ان کو ایسے
 پیشوا یاں دین سے واسطہ پڑتا اور ٹکڑے لینی پڑتی جنہوں نے فتویٰ دے دیا کہ
 مسلمان میاں بیوی میں سے اگر ایک پاکستان میں آجائے اور دوسرا غریقی کسی
 مجبور ہی سے ہندوستان میں رہ جائے تو طلاق لازمی ہے اور کہنے کے ادھر
 اور ادھر تقسیم ہو جانے سے ورثے میں بھی ستم سوزنت ہو جانا چاہیے۔ ملائی
 فقہ کو اسلام مان لینے سے اس ہندو پیرسٹر کے گھر میں کیا فساد اور انتشار پیدا
 ہوتا۔ ملا کا بھی شریعت کے معاملے میں عجب عالی ہے۔ ہندو ماؤں کے
 بیٹے جب شہنشاہ ہو جاتے تھے تو یہی ملا خطیب بن کر مسجدوں میں ان کے نام
 کا خطبہ پڑھتے تھے اور انہیں ظل اللہ قرار دیتے تھے۔ اس وقت کسی کو جو بات
 نہ ہوتی تھی کہ اس مسئلہ پر اپنی فقہ کو پیش کرے۔

اس واقعہ کے بعد بھانسی کے اسٹیشن ایک رات مجھے کوئی تین گھنٹے ٹھہرنا
 پڑا۔ ایک ہندو سے پلیٹ فارم پر ملاقات ہوئی اور وہ اسلام کے متعلق
 باتیں کرنے لگا۔ کہا میرا نام انند کمار چتر بیدی ہے۔ میں کلکتہ یونیورسٹی کا

ریاضی کا ایم۔ اے ہوں اور اس وقت بہار میں الیکشن افسر ہوں۔ میں اسلام کے معاشی انصاف کی تعلیم سے متاثر ہو کر مسلمان ہونا چاہتا ہوں۔ لیکن مولوی مجھے مسلمان نہیں ہونے دیتے۔ کبھی کہتے ہیں کہ تمہیں کسی اسلامی فرقے میں ضرور داخل ہونا پڑے گا اور سب متفق ہیں کہ تمہاری بیوی کو فوراً طلاق ہو جائے گی۔ میں بے چاری بے گناہ اپنے بچوں کی ماں کو کیسے چھوڑ دوں۔ میں نے اقبال دالافتویٰ سن کر اسے مطمئن کر دیا۔ شاہانِ مغلیہ کا قصہ بھی سنایا۔ ہندوؤں کے اہل کتاب ہونے کے بھی دلائل پیش کیے۔ وہ ایسا سنوٹا ہوا کہ اسی وقت اپنی تصویر مجھے دی کہ کل کسی اخبار میں میرے قبولِ اسلام کی خبر دے دیتا۔

اقبال اگر اس وقت زندہ ہوتے تو ملائیت سے ان کی بڑی جنگ ہوتی۔ کچھ ابوالکلامی اور حسین احمدی ملا ہر دوپ بدل کر یہاں آ گئے ہیں۔ ابوالکلام کی نظریات میں بھی اقبال کھٹکتا تھا۔ ابوالکلام کا حافظہ غیر معمولی ہے۔ عربی، فارسی اور اردو اساتذہ کے ہزار ہا شمار وہ اپنی تقریروں میں استعمال کرتے ہیں اور تقریروں میں ورچ کر رہتے ہیں۔ لیکن کیا مجال ہے کہ کبھی بھوسے سے کولر اقبال کا شعر بھی زبان پر آجائے۔ انھوں نے شروع سے اقبال کا ذہنی بائیکاٹ کر رکھا ہے۔ ابوالکلام کے چیلے ہو پاکستان میں بھی ہیں اور ہندوستان میں بھی، کہتے پھرتے ہیں کہ ابوالکلام کا اللہ لال پڑھنے کے بعد اقبال کی شاعری کا رخ پلٹ اقبال میں جو کچھ ہے وہ وہیں کا فیضان ہے۔ پاکستان میں مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت کے امام ایک اور صاحب ہیں۔ پاکستان کا نظریہ جن کے حلق کے نیچے نہیں اترتا تھا لیکن اب وہ تمام پاکستان کو نگل رہا نا چاہتے ہیں۔ یہ جنوں کہ ہیں اور سائنس اسلامی تعینات کی تو ضیح میں لکھ ڈالے ہیں۔ کوئی ہندوہ برس سے پندرہ سال بھی نکالتے ہیں اور حل مسائل میں بڑی زیر کی کا ثبوت دیتے ہیں۔ لیکن انھوں نے بھی اقبال کا ذہنی بائیکاٹ کر رکھا ہے۔ کیا مجال ہے کہ کبھی بھول کر اقبال کا شعر لکھ دیں یا کبھی اس کے افکار کا سوال دیں۔ یہ یقین کر لیجیے

کہ پاکستان اگر باقی رہ سکتا ہے اور ایک مہذب مملکت کے طور پر ترقی کر سکتا ہے اور ملت اسلامیہ میں نئی روح بھونک سکتا ہے، تو وہ اقبال کے نظریہ اسلام اور نظریہ حیات کو اپنانے سے ہی ہو سکتا ہے۔ مٹائیت اس نظریہ حیات کی شدید دشمن ہے۔ دونوں چیزیں یکجا نہیں رہ سکتیں۔

حضرت اقبال دیکھتے تھے کہ ملا کے پاس اپنی دینداری کا فقط یہ ثبوت رہ گیا ہے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ پابندی سے نماز پڑھتا ہے۔ لیکن نماز کا بھی ایک مغز ہے اور ایک اس کا پھلکا، ایک اس کی صورت ہے اور ایک اس کے معنی، ایک اس کا ظاہر ہے اور ایک اس کا باطن۔ اقبال کا تجربہ کچھ عام لوگوں کے تجربے سے اس بارے میں الگ نہ تھا کہ ملا کی نماز محض اعفنا و جوارح کی جنبش اور کچھ الفاظ کی تکرار رہ گئی ہے، اس کا کوئی حیات افزا اثر اس کی زندگی پر نہیں ہوتا کیونکہ اس کی یہ میکانیکی حرکت زندگی سے بے تعلق ہو گئی ہے اور اب یہ اذہ سے قرآن و دین للمصلین کا صداق ہے۔ آئین بلند یا آہستہ کہنے کے جھگڑوں میں مسجد کے اندر جو قم پزار ہو جاتا ہے۔ میرے ایک بزرگ بیان فرماتے تھے کہ ایک روز محلے کی مسجد میں مولوی صاحب کو دیکھا کہ آستین چڑھائے، پائتھے اوپر کیے پانی کے گھڑے بھر بھر کر مسجد کو دھو رہے ہیں۔ میں نے کہا کہ مولوی صاحب آپ کی خدمت دین اور خدمت مسجد کی داد دیتا ہوں، کس محنت سے آپ اللہ کے گھر کو پاک صاف کر رہے ہیں۔ فرماتے گئے کہ کیا کروں ایک دہائی کتا اس میں نماز پڑھ گیا ہے، بلند آواز سے آئیں کہہ گیا ہے اور تمام مسجد پلید ہو گئی ہے۔ کوشش کر کے اس کو پاک کر رہا ہوں۔ بھلا وہ کیا نمازیں پڑھیں جن سے نہ تزکیہ نفس ہو اور نہ وحدتِ ملت استوار ہو:

ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت

وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد

ملاح کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت

ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

مسجد میں رہتے ہوئے دماغ میں اگر بت خانہ ہو تو وہی مضمون پیدا ہو جاتا ہے جسے عرفی نے ادا کیا ہے کہ شیخ و برہمن کی بت پرستی میں کچھ ظاہری اور سرسری سا ہی فرق ہے۔ ایک کی آستین میں بت ہیں اور دوسرے کے سر کے اندر بت خانہ 'ادما بت است و رمز و آستین ندارد' اسی مضمون کو اقبال نے ان اشعار میں ادا کیا ہے:

بیاں میں نکتہ توحید آ تو سکتا ہے

ترے دماغ میں بت خانہ ہو تو کیا کہیے

وہ رمز شوق کہ پوشیدہ لالہ میں ہے

طریق شیخ فقہانہ ہو تو کیا کہیے

تری نماز میں باقی جلال ہے نہ جمال

تری اذال میں نہیں ہے مری بھر کا پیام

ترکی وفد ہلال احمر لاہور میں آیا۔ ترک مجاہدین شاہی مسجد میں نماز میں شریک

ہوئے۔ امام نے شاید مہمانوں کے اعزاز میں لمبی لمبی سورتیں پڑھیں اور نماز کو خوب

طولی دیا۔ اس کے بعد ترک مہمانوں نے علامہ اقبال سے کہا کہ آپ کے امام بڑی

لمبی نماز میں پڑھاتے ہیں۔ ان کے سوال اور اپنے جواب کو اقبال نے ان اشعار میں

ادا کیا ہے:

کہا مجاہد ترکی نے مجھ سے بعد نماز

طویل سجدہ ہیں کیوں اس قدر تمھارے امام

وہ سادہ مروت مجاہد، وہ مومن آزاد

خبر نہ تھی اسے کیا چیز ہے نماز غلام

ہزار کام ہیں مردانِ حر کو دنیا میں

انہی کے ذوقِ عمل سے ہیں منتوں کے نظام

اور مردانِ آزاد و مجاہد کے برعکس ہند کے امام :

طویل سجدہ اگر ہیں تو کیا تعجب ہے

ور اسے سجدہ غریبوں کو اور ہے کیا کام

ان اشعار سے کوئی گونا گونا غور یہ نہ سمجھ لے کہ اقبالی نے نماز کی اور سجدہ ریزی کی بکھنور
حق کی تحقیر کر دی ہے۔ حدیثِ صحیح میں ہے کہ ایک لمبی نماز پڑھا ہے وہ اسے
امام کی شکایت نبی کریم کے سامنے ایک شخص نے کی۔ ان کو امام کی اس بے عقلی
پر ایسا غصہ آیا کہ چہرہ مبارک غصے سے سرخ ہو گیا اور فرمایا کہ یہ لوگ خیال
نہیں کرتے کہ نماز میں بوڑھے اور بیمار اور کمزور بھی ہوتے ہیں۔ اور لوگوں کے
اور جائز کاروبار اور فرائض بھی ہیں۔ عبادتِ دشمنان میں ظواہر پر نظر جمائے
رکھنا اور ان کو طہار وینا خواہ اس طوالت سے روح غائب ہو جائے، اسی
کا نام ملائیت ہے اور ظاہر و باطن کا توازن قائم رکھنے کا نام اسلام ہے۔

پاکستان ایک نصیبِ العینی اسلامی ملکیت ہونے کا آرزو مند ہے۔ لیکن صائی
طبیقہ اس فکر میں ہے کہ تفسیر و فقہ و حدیث کی چند کتابیں طوطے کی طرح رٹ
کر اس کو اس بات کا سہی یہ جس ہو جائے کہ سرشت میں خواہ وہ سیاسی ہو یا
معاشرتی، اس کی۔ سے قطعی شمار ہو۔ لیکن فرقوں کو تسلیم کرنے کے بعد قطعی راستے
اور متحد فیصلہ کہاں سے آئے گا کیونکہ یہ سب کو یا گنبد ہے کہ ہر فرقہ کی راستے
اس کے لیے مستند شمار ہوگی۔ بظاہر ان لوگوں نے ایک عاقل بنانے کی عورتی سی
کا مہیاب کو شش کی لیکن یہ وحدتِ مقصد محض تھپیست اور بنیادی اصول
میک ہے۔ عجب عملاً تفصیل کی نوبت آئے گی تو ان کا تشکیک اور انتشار نمایاں
ہو گا۔ بات بات پر ایک دوسرے کو کاغذ قرار دینے والے اہم مقاصد میں
کس طرح یک جا ہوں گے؟ لیکن فی الحال مقصد یہ ہے کہ ان کے اقتدارِ اعلیٰ کو
تسلیم کر لیا جائے تاکہ ایک قسم کی کلیاتی تحقیق کر سکی قائم ہو جائے۔ پاکستان

کے لیے یہ سب سے بڑا خطرہ ہے کہ یہ لوگوں کے ذہن میں روشن ہیں اور نہ
دماغ منور :

پیرانِ کھنسا ہوں کہ شیخاںِ مسرّم ہوں
سنے جدتِ گشتار ہے نے جدتِ کمرِ دار

رسول کریمؐ کی صحیح احاد میں یہ بھیانک پیش گوئی موجود تھی کہ ایک زمانہ
ایا آنے والا ہے کہ مسلمانوں میں یہود و نصاریٰ کے سے انداز پیدا ہو جائیں گے
حضرت عیسیٰ کی نبوت یہودی طائفت کے خلاف ایک احتجاج تھا۔ یہودی
طاؤں نے ان کو صلیب تک پہنچا دیا، محض اس لیے کہ وہ مدعیانِ دین کی ظاہر پرستی
اور کورباطنی کے خلاف احتجاج کرتے تھے۔ اس کے بعد نصاریٰ میں مذہبی پیشوائیت
کو ویسا ہی حالی ہو گیا کہ ایک طبقہ دینداری کا اجارہ دار بن گیا اور اس اجارہ داری
سے اہل دین اور اہل دنیا کی تقسیم قائم ہوئی اور زندگی کی وحدت سوخت ہو گئی۔
ایک حدیث حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا:

یوشک ان یأتی علیکم
زمان لا یبقی من الاسماء الا
اسمہ ولا یبقی من القبا ان
الا اسمہ۔ مساجد ہم
عاصرة وھی خراب عن احسن
علماء ہم نشر من تحت اشیاء
السماء۔ من عند ہم حق
الفتنة و فیہم تعود رواة
البیہقی فی شعب الایمان

امت پر ایک زمانہ آئے گا کہ اسلام
کا فقط نام ہی نام رہ جائے گا اور قرآن
کے مرقوم الفاظ ہی رہ جائیں گے۔
مسجدیں ویسے آباد دکھائی دیں گی۔
لیکن ہدایت کے لحاظ سے ویرانہ ہوں
گی۔ علمائے سابقہ بدترین خلائق ہوں گے
فتنہ انہیں میں سے ابھرے گا اور انہیں
کی طرف لوٹے گا۔

ذرا ایمان داری سے چشمِ بصیرت کھول کر اس کا جائزہ لیجیے کہ کیا ہم اس
زمانے میں نہیں ہیں جس کے متعلق یہ پیش گوئی تھی؟ کیا مسجدوں کے امام ایسے

نہیں ہیں جن سے کسی کو کچھ ہدایت حاصل نہ ہو سکے؟ وہ فقط آیات و روایات کو دہرانے والے ہیں۔ ان میں سے کچھ حوصلہ مند ریاست میں معمولی اقتدار کے متمنی اور اس کے لیے کوشاں ہیں لیکن ابن خلدون جیسا حکیم ان کے متعلق فتویٰ دے گیا ہے کہ 'العلماء بعد الناس عن السياسة'۔ ایسے لوگ حقائق حیات سے بے گانہ ہونے کی وجہ سے ریاست میں جو مشورہ دیں گے وہ غلط ہو گا اور موجب فساد و خسران ہو گا۔ سبب تک ابھی قسم کے علمائے دین پیدا نہ ہوئے جو روح عصر اور روح اسلام دونوں سے کماحقہ واقف ہوں تب تک اس طبقے کے ہاتھ میں عنانِ اقتدار دینا پاکستان کو فسادات کے گڑھے میں ڈھکیلنا ہے۔ اللہ کی رحمت سے امید ہے کہ ایسا نہیں ہو گا اور ابھی بعیرت والے لوگ ملائیت کو ابھرنے نہ دیں گے۔ لا تقنطوا من رحمۃ اللہ۔

(مجلۂ اقبال۔ لاہور۔ اکتوبر ۱۹۵۳ء)

رُومی اور اقبال

چو رومی در حرم و ادم اقبال من از د آموختم اسرارِ جاں من
 بہ دورِ فتنہ عصرِ کمین او بہ دورِ فتنہ عصرِ رواں من
 اقبال نے ان اشعار میں جو دعویٰ کیا ہے وہ کوئی شاعرانہ فعلی نہیں بلکہ اظہارِ حقیقت ہے۔ اقوام کو جس قسم کے فتنوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے ان میں کوئی فتنہ سیاسی ہوتا ہے کوئی غلطی یا عقلی اور کوئی فتنہ اخلاقی اور روحانی۔ کسی ملت کی اساسی حیثیت کی استواری کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ وہ کہاں تک ان مختلف اقسام کے زلزلوں سے متزلزل ہو کر پھر اپنا توازن قائم کر سکتی ہے۔ اسلام اپنی چودہ سو سال کی تاریخ میں ہر قسم کے فتنوں سے دوچار ہوتا رہا ہے۔ رسول کریمؐ کی وفات کے بعد ہی تمام عرب میں عدم ادائیگی زکوٰۃ کا فتنہ بپا ہوا اور چھوٹی نبوت کے مدعی پھر بڑے بڑے قبائل کو ساتھ ملا کر الحاد پر نکل گئے۔ حضرت عمر فاروقؓ جیسے قوی ارادے والا عظیم الشان انسان جو کچھ عرصہ کے لیے متذبذب اور متزلزل ہوا، لیکن حضرت ابو بکرؓ کی بیعت نے بلند ان کی ہمت بندھا دی۔ اس کے بعد زنگیوں کے سیاسی اور عقائدی فتنے بپا ہوتے رہے لیکن اسلامی تہذیب و تمدن سیاست و دنیا پر چھاتی گئی۔ اس کے بعد سب سے زیادہ ملت کو بیخ و بن سے اکھاڑ دینے والا فتنہ، فتنہ تاتار تھا جس کے متعلق اسلام کے خدا من خدا نے یہ معجزہ دکھایا کہ بقول اقبال:

پارساں مل گئے کبھے کو صغیر خانے سے

اقبال نے ان اشعار میں ایک فتنہ عصرِ کمین کا ذکر کیا ہے جس کو فرد کو نے اور اس کا مقابلہ کرنے کے لیے رومی کو خدا نے ایک خاص وجدان اور ایک

خاص انداز بصیرت بخش تھا۔ رومی کے زمانہ میں شہید قسم کے سیاہی فتنے بھی موجود تھے۔ لیکن اقبال جس فتنے کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ عقل، اخلاقی اور روحانی فتنہ ہے۔ رومی کے عہد میں ایک محدود قسم کی یونانی حکما سے اخذ کردہ عقلیت نے اسلامی عقائد کو منطق اور علم الکلام کی ایک چھتیاں بنا دیا تھا اور سادہ روحانیت والے لوگ اس سے بیزار ہو کر پکاراٹھتے تھے:

رہ عقل جز بیچ در بیچ نیست

بر عاشقان جز خدا بیچ نیست

اسلام بھی انسان کو تدبر اور فکر اور مظاہر ارض و سموات کا گرام مطالعہ کرنے کی تلقین کرتا ہے اور عقل کو استعمال نہ کرنے والوں کو جانور بلکہ اس سے کمتر مخلوق گردانتا ہے۔ لیکن جس قسم کی عقل کو قرآن کریم استعمال کرنے کی تعلیم دیتا ہے وہ عقل ایسی ہونی چاہیے جو النفس و آفاق کے وسیع مظاہر پر مبنی ہو اور غیر ملوث بصیرت سے اس سے صحیح نتائج اخذ ہو سکیں۔ اگر یہ بات نہ ہو تو عقل فقط ظنیات کے ساتھ ٹھیلتی رہتی ہے اور اس کھیل میں اس کو لذت ملتی شروع ہو جاتی ہے۔ مولانا روم کے زمانہ میں عقلیات کا ڈھانچہ کچھ اسی انداز کا تھا جو نہ مشاہدہ فطرت میں محاذوں ہوتا تھا اور نہ توسیع و تنزیک نفس میں۔ اس قسم کی بحثیں کہ کلام الہی حادث ہے یا قدیم۔ ذات صفات سے الگ ہے یا اس سے غیر منفک طور پر وابستہ۔ تعدد صفات سے توحید میں شرک پیدا ہوتا ہے یا نہیں۔ خدا ناممکن کو ممکن بنا سکتا ہے یا نہیں اور توحید تمام مطلق اور اضافات سے منزہ ہو کر خالص ہوتی ہے یا اضافات اس کا لازمی جزو ہیں۔ اس قسم کی منطقی بحثیں جزو دین بن گئی تھیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ان بحثوں نے اصلی دین کو برطرف کر کے اس کی جگہ سے لی لھتی۔ کچھ سیاہی و صہڑے بندیوں نے اور کچھ اس قسم کے لاطائل مباحث نے فروغی اور غیر اصلی اختلافات کی بنا پر مسلمانوں میں بے شمار

فرقے پیدا کر دینے تھے۔ معقولات والوں کا یہ حال تھا کہ وہ یونانی حکماء کے مرید ہو گئے تھے اور ان کے نظریات کو وحی الہی کا درجہ دیتے تھے۔ کہتے تھے کہ ہم اہل عقل ہیں، لیکن تھے حقیقت میں وہ بھی اہل عقل۔ ان لوگوں نے ان نظریات کو اسلام کے ساتھ ایسی آمیزش کی تھی کہ دودھ اور پانی کو الگ کرنا محال ہو گیا تھا۔ منکملین مناظرہ تھے اور متکلمین ظاہر پرست۔ منکملین کے ہاں بس قیل و قال تھی اور راسخ الفیہ کہلانے والے علماء کے ہاں فقط ظاہر پرستی اور لفظ پرستی۔ دین کی روح نہ اس طبقہ میں تھی اور نہ اس طبقہ میں۔ روحانیت کے وعویدار، ربیانیات اور قریب دنیا پر مائل تھے، یا کم از کم اس کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے ہاں نہ آفاق کا مشاہدہ تھا نہ تنحویز فطرت اور تقویت ملت کی خواہش۔ تصوف ایک حیات گریز چیز بن گئی تھی۔ دنیا کا کوئی شعبہ قابل اعتناء نہ تھا۔ قرآن کی تعلیم یہ تھی کہ ظاہر بھی حق ہے اور باطن بھی حق۔ اول بھی حق ہے اور آخر بھی حق۔ خدا کی خلقت کا اور کائنات میں نہ بطلان ہے اور نہ فتنہ۔ لیکن دنیا کو سمجھنے والوں نے اس کو دیوانہ کا خواب بنا دیا تھا۔

اگے معاد ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا

علم و حکمت کو قرآن کریم خیر کثیر کہتا ہے۔ لیکن صوفیوں نے کتنا شرع کر دیا تھا کہ علم حجاب الہی ہے۔ خدا وجود کو حقیقی کہتا ہے اور نعمت کے طور پر پیش کرتا ہے، لیکن صوفی کہتا تھا کہ تیرا وجود ہی سب سے بڑا گناہ ہے۔ صوفیائے گرام جو حقیقت آشنا تھے وہ بھی ان کلمات کو دہراتے تھے، لیکن ان کے ہاں ان کی لطیف تعبیریں تھیں۔ متعصوفین کے ہاں ان تصورات نے فرار عن الہیات کا رنگ اختیار کر لیا تھا اور غلط تصوف نے وجود کی بجائے عدم کی توصیف کو اپنا مسلک بنا لیا تھا۔

صورت وہی بہ ہستی متمم داریم ما

سچل حجاب آئینہ بر طاق عدم داریم ما

تمام کہ نہایت خدا کا خواب و خیال بن گئی تھی :

تا تو ہستی خدا کے در خواب است

تو نہ مانی چو او شود بیدار

خدا جب تک خواب دیکھ رہا ہے یہ یسائی کائنات تب تک قائم معلوم ہوتی ہے۔ اگر کہیں وہ جاگ اٹھا تو بس:

عدمی عدم عدمی عدم ز عدم چہ صرفہ برمی عبث

اسلام کا مقصد تھا کہ دنیا میں اس طرح رہا جائے کہ دنیا دین بن جائے لیکن ترکِ حلالی کی تعلیم نے یہ زور پکڑا کہ:

ترک دنیا ترکِ عقبی ترکِ مولیٰ ترکِ ترک

غرض کہ رومی کے زمانہ میں ظاہر پرست رہ گیا تھا اور فقیہ و فتر پرست۔ یہ گروہ دین کے منہ کو چھوڑ کر اس کی ہڈیاں چبا رہے تھے بلکہ ان ہڈیوں پر ایک دوسرے سے لڑ رہے تھے۔ اسی صورت حال کے متعلق مولانا روم کا یہ مشہور شعر ہے:

من ز قسہ آں بد گزیدم مغز را

استخوان پیش سگال انداختم

اب غور طلب بات یہ ہے کہ رومی اور اقبال کے زمانوں میں کس قسم کی مطابقت ہے اور ان دونوں نے اپنے اپنے زمانے کے احوال و افکار کی نسبت جو زاویہ نگاہ اختیار کیا اس میں کیا مماثلت ہے؟ رومی کے زمانہ میں ایک خاص قسم کے عقلی علوم کا چرچا تھا اور ایک خاص انداز کا فلسفہ جزو تعلیم بن گیا تھا۔

رومی کی مثنوی بڑے صحنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے زمانے کے تمام عقلی علوم سے کما حقہ واقف ہے اور ان سے واقف ہوتے ہوئے اور ان میں جس قدر حقیقت کا پہلو ہے اس کو اپناتے ہوئے بھی کسی محدود اور ظنی عقلیت کا شکار نہ تھا بلکہ ہر مسئلہ پر رومی غیر معمولی بصیرت اور غیر معمولی جرأت سے تنقید کرتا ہے۔ وہ عقل کو خدا کی ایک عظیم نعمت سمجھتا ہے اور حکمت کا دلدادہ ہے۔ لیکن اس کے ہاں عقل و حکمت کے دائرے بڑے وسیع ہیں۔ اس کی عقل صرف ماتیات اور

حیات تک محدود نہیں۔ وہ عقل کو صفات اللہ کا ایک عالمگیر منظر تصور کرتا ہے۔ چنانچہ کہتا ہے:

آں چہ دریا ماست در پنا کے عقل

اس کے نظریہ حیات میں ماؤ سے سے لے کر خدا تک زندگی ہی زندگی ہے۔ لیکن انتہائی پستی سے انتہائی بلندی تک اس کے بہت سے مدارج ہیں۔ ہر درجہ حیات زندگی ہی کا ایک درجہ ہے اور جہاں زندگی ہے وہاں کسی نہ کسی درجے کی عقل بھی ہے۔ چنانچہ عارفِ رومی عقلِ جہادی، عقلِ نباتی، عقلِ انسانی اور عقلِ نبوی کے مدارج کا ذکر کرتا ہے۔ خدا اسے حکیم کی خلعت اور مظاہر میں اسے کوئی منظرِ حکمت سے خالی نہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جس درجے کا منظر ہے اسی درجے کی عقل ہے۔

اقبال اور رومی کے ہاں بہت سے نظریاتِ مشترک اور مماثل ملتے ہیں۔ اقبال کا نظریہ خودی جو اقبال کے کہاں کی وجہ سے اس کا اپنا بن گیا ہے، اس کے بنیادی تصورات بھی رومی کے ہاں ملتے ہیں۔ عام صوفیائے فنا اور ترک پر زور دینا عین دین بنالیا تھا۔ رومی نے اس کو بقا کے نظریہ میں بدل دیا۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ برترقی کے لیے پہلی حالت کو فنا کرنا پڑتا ہے لیکن مقصود بقا اور ارتقا ہے۔ رومی کے ہاں بھی خودی کا استحکام لازمی ہے اور اس کا طریقہ قوتِ تحیر میں اضافہ کرنا ہے۔ عجیبی تصوف نے ترکِ حاجات کو خدا رکی کا ذریعہ قرار دیا تھا۔ رومی کہتا ہے نہیں حاجت تو مصدرِ وجود اور منبعِ بہبود ہے۔ ہاں یہ ضرور دیکھنا چاہیے کہ حاجات کہیں پست اور حیات کش نہ ہوں۔ زندگی کے تقاضے بدرجہ ہونے چاہئیں۔ رومی کی تلمیذین اس بارے میں یہ سمجھتے تھے کہ:

پس بیفزاجاجت اسے محتاجِ زود

مثنوی میں اس مصرع کی تشریح میں مولانا روم لکھتے ہیں کہ خدا نے زمین و آسمان بھی عبث نہیں پیدا کیے بلکہ کسی حاجت ہی سے پیدا کیے ہیں۔

اسی خیال کو اقبال طرح طرح سے اپنے فارسی اور اردو کلام میں ادا کرتا ہے:

زندگانی را بقا از مدعاست کاروانش را دراز از مدعاست

زندگی در جستجو پوشیدہ است اصل او در آرزو پوشیدہ است

آرزو جان بہانِ رنگ و بوست فطرت ہر شے امینِ آرزوست

از منت ارقص دل در سینہ ہا سینہ ہا از تاب او آئینہ ہا

اس کے بعد عقل کی آفرینش کا نظریہ اقبال کے ہاں ملتا ہے کہ عقل

ندرت کو شکر و دل تاز بھی آرزو ہی کا اعجاز ہے اور عقل آرزو ہی کے بطن سے

پیدا ہوتی ہے۔

اقبال اور رومی میں اور بھی کئی مشترک باتیں ہیں۔ دونوں بقا پر مست

ہیں اور دونوں ارتقا پسند۔ مولانا فرماتے ہیں کہ تمام زندگی خدا ہی کی ذات

سے سرزد ہوتی ہے اور تمام زندگی کا میلان خدا کی طرف رجعت ہے،

کیونکہ وجود کا اصل اصول یہ ہے کہ ہر چیز اپنے اصل کی طرف عود کرتی ہے۔

کل شیئی یرجع الی اصلہ،

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصلِ خویش

اس رجعت الی اللہ میں ہر چیز اوپر کی طرف الٹ رہی ہے۔ ہر وجود کے

اتدر صرف اپنے آپ کو قائم رکھنے ہی کا میلان نہیں ہے بلکہ اپنے مخفی مکانات

کو ظہور میں لانے کی مضطربانہ آرزو ہے۔ تنہائے رفتار سے پاؤں پیدا ہوتے

ہیں اور تنہائے نوا سے منقار۔ چونکہ خدا کی ذات لافتنہ ہی ہے اس لیے مرحلہ

بھی کبھی طے نہیں ہو سکتا:

ہر لحظہ نیا طرزِ نئی برقِ تجلی

اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے

قرآن کریم کہتا ہے کہ آفاق آدم کے لیے مسخر ہو سکتے ہیں اور اقبال اور رومی

دونوں فقط آفاق کی تحیر پر قناعت نہیں کرتے۔ عارف رومی کہتا ہے :

بزرگ کنگرہ کبریا ش مردانہ

فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزدان گیر

اور اقبال اس کا ہم نوا ہو کر پکارتا ہے :

ور دشت جنون من جبریلی زبوں صید سے

یزدان بکند آورا سے ہمت مردانہ

اقبال اور رومی کے ہاں عقل اور عشق کا مضمون بھی مشترک ہے۔ عقل اور

عشق کے مقامات بھی ان دونوں کے ہاں ایک ہی قسم کے ہیں۔ دونوں کے ہاں

زندگی اور خودی کی اصل عشق ہے۔ عشق ہی بقا اور ارتقا کا ضامن ہے۔ عقل

عشق کا اولین مظہر سی لیکن بہر حال مظہر ہے۔ عقل عشق کا آلہ کار ہے۔ عقل عشق

کی مقصد برآری کی معاون ہے۔ زندگی کا حضور عشق کو حاصل ہے۔ اگرچہ اس

کے ظہور میں عقل کا رہنما ہے :

عقل کو آستان سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں

علم میں بھی مسرور ہے لیکن یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں

عقل سے اسرار آفاق فاش ہوتے ہیں۔ لیکن عشق سے اسرار ذات کا انکشاف

ہوتا ہے :

مذہب عشق از ہمہ دیں ناجداست

عشق اضطراب اسرار خداست

دونوں کے ہاں عشق کا مضمون عام مضمون سے اس قدر الگ ہو گیا ہے کہ مولانا

روم لوگوں کو خبردار کرتے ہیں کہ جس عشق کا میں ذکر کرتا ہوں اس کو کہیں اشیا اور

اشخاص کی طلب کا جذبہ نہ سمجھ لینا :

ایں نہ عشق است ایں کہ در مردم بود

ایں فساد از خوردن گندم بود

دونوں کا عشق خودی میں خدا کی صفات پیدا کرنے کی کوشش اور تخلیق و ابداع
اللہ کی تفسیر ہے۔ مولانا فرماتے ہیں :

عشق آن زندہ گزین کو باقی است

وز شراب جانفزایت ساقی است

اشیا اور اشخاص کا عشق ایک آنی جاتی چیز ہے۔ محبوب کے بدل جانے سے عشق
بھی بدل جاتا ہے، اور محبوب کے فنا ہو جانے سے اس کا عشق بھی زود ویر فنا ہو
جاتا ہے۔ دونوں کا عشق انفس و آفاق کی تمام کیفیتوں کو اپنانا اور جز و حیات
بنا رہا ہے۔ یہ عشق عالم رنگ و بو اور عالم آب و گل تک محدود نہیں ہو سکتا۔
تو ہی ناداں چیز لکیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گاشتن میں علاج تنگی واناں بھی ہے

آخر میں ایک اور مسئلہ میں رومی اور اقبالی کا اشتراک عقیدہ قابل بیان
ہے۔ صوفی مویا ہوتا، تسلیم ہو یا حکیم سب سنے ہر کا عقیدہ جز و دین اور جز و ملکوت
بنا رکھا تھا، اور تقدیر کا ایک غلط مفہوم قائم کر رکھا تھا کہ جو کچھ ہونے والا
سے وہ ازل سے متعین ہے۔ زائد کا زید اور زائد کی زیدی، محتسب کا احتساب
اور چور کی چوری سب مرعفی الہی سے سرزد ہوتی ہیں۔ ہر کا یہ عقیدہ مسلمانوں کے
حق و اور ان کے ادبیات میں ایسا عام ہو گیا کہ زندگی کی جدوجہد کی قوتیں اس
سے بڑی طرح متاثر ہوئیں :

حافظ بخود نہ پوشید ایں خرقہ سے آلود

اسے شیخ پاک و امن معذور دار مارا

ور کوئی نیل نامی مارا گزرنہ دار نہ

گر تو نمی پسندی، تفسیر کن قضا را

یا میر تقی میر کہتے ہیں :

ناحق ہم مجبوروں پر یہ قدرت ہے مختاری کی جو چاہی سو آپ کریں ہم کو عبث بدنام کیا

قد جفت القلم کے یہ معنی ایسے گئے ہیں کہ کاتب تقدیر کا قلم ابد الابد تک سب کی تقدیر مفصل درج کرنے کے بعد سوکھ گیا۔ اب اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ حکماء و صوفیاء میں مولانا روم واحد شخص ہیں جنہوں نے تقدیر کی اس تعبیر کے خلاف بڑا مدلل اجماع کیا اور فرمایا کہ تقدیر خدا کے معین کردہ آئین کا نام ہے۔ تقدیر زاہد کو زہد پر یا چور کو چوری پر مجبور نہیں کرتی بلکہ یہ کہتی ہے کہ خدا کا یہ قانون اٹل ہے کہ تقویٰ سے ایک خاص قسم کے نتائج صا اور ہوں گے، اور عصیان و طغیان سے دوسری قسم کے۔ اسی کو نام سنت اللہ ہے جس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

اقبال بھی بڑی شدت سے انسان کی خودی میں اختیار کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کافر مجبور ہوتا ہے اور مومن تختہ راز اور اپنی خودی کو بند کر کے مومن ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی رضا خدا کی رضا سے ہم کنار ہو جاتی ہے۔ خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے خدا بندے سے خود پوچھے بتائیری رضا کیا ہے

مولانا روم ایک لطیف استدلال کرتے ہیں کہ جبر و اختیار کا مسئلہ تو گئے کو بھی معلوم ہے۔ کہتے کہ جب کوئی پتھر مارتا ہے تو عاتکہ پوٹ پتھر سے لگتی ہے، لیکن وہ پتھر ٹوٹ کاٹنے نہیں دھڑکتا۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ پتھر تو مجبور ہے، مارنے والا اختیار ہے۔ اس سے بڑا لینا چاہیے۔ چنانچہ وہ پتھر مارنے والے کو کاٹنے دھڑکتا ہے۔

اقبال اور رومی دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر کے غلط مفہوم نے انسان کی خودی اور اخلاقی زندگی کو سخت نقصان پہنچایا ہے اسی لیے ان دونوں نے اس کی شدید مخالفت کی ہے اور تقدیر کا ایسا مفہوم پیش کیا ہے جو انسانی خودی اور جہد و جہد کی قوتوں کو ابھارے اور زندگی کو سنوارے۔

(ماہِ فونہ اپریل ۱۹۵۲ء)

رومی، نطشے اور اقبال

اکثر بڑے شہر اور مفکرین کے کلام کا اگر عقلی تجزیہ کیا جائے تو کسی ایک کے کلام میں ایک یا دو سے زیادہ اساسی تصورات نہیں ملتے۔ ہر بڑے آدمی کی، خواہ وہ مفکر ہو یا مصلح، زندگی کے متعلق ایک نظر ہوتی ہے۔ اس کی ہزاروں باتیں ایک یا دو تصورات سے مشتق ہوتی ہیں۔ کوئی ایک تصور عام طور پر اس کا تصور حیات ہوتا ہے۔ انوکار کی فلاسف بوس تعمیر کسی ایک چٹان پر قائم ہوتی ہے۔ اس کے شجر حرکت کے بھول اور پھل برگ و شاخسار اپنی گونا گونی اور بوقلمونی کے باوجود ایک جڑ سے نکلتے ہیں۔ سمجھنے کے لیے جب تک وہ اصل ماتحت نہ آئے کسی بڑے مفکر کا کلام اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا۔ بعض اوقات ایک بڑی تصنیف یا ایک بڑا فلسفہ ایک قفل ابجد ہوتا ہے۔ جب تک ان حروف کا علم نہ ہو جو اس کے لیے بطور کلید ہیں وہ قفل نہیں کھل سکتا۔ یہ کیفیت فقط ان مفکرین کی ہے جن کے خیال میں سنجیدگی اور توافق داخل پایا جاتا ہے اور زندگی کے متعلق کسی تصور نے ان کی شخصیت پر مکمل قبضہ کر لیا ہے۔ ایسے اشخاص کے تمام افکار بلکہ تمام احوال ایک رنگ میں رنگے جاتے ہیں میر انیس نے شہر نہ تعلی میں اپنے متعلق کہا ہے:

اک رنگ کا مضمون ہو تو سو ڈھنگ سے باندھوں

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر بڑے مفکر اور شاعر کے متعلق یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک رنگ کا مضمون سو ڈھنگ سے باندھا ہے۔ اکثر مذہبی کتابوں کا بھی یہی حال ہے۔ کسی ایک مذہب کی تمام تعلیم کا تجزیہ کیجئے تو تہ میں ایک نظریہ حیات نکلتا ہے جو بعض اوقات دو حرفوں یا دو جملوں میں پورا بیان ہو جاتا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ حضرت اقبال کے ہاں بھی کوئی اس قسم کا اساسی تصور موجود ہے جو اس کے تمام کلام کے لیے بطور کلیہ کام آسکے۔ اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں کوئی شاعر تنوع افکار اور ثروت تصورات میں اقبال کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ فلسفہ جدید اور فلسفہ قدیم، تصوف اسلامی اور غیر اسلامی کے تمام انواع، مذاہب عالم کے گونا گوں تصورات، معاشرتی، سیاسی اور اخلاقی مسائل، فکر اور عمل کے تمام قدیم اور جدید تحریکات، ان تمام چیزوں کو اقبال نے اپنی شاعری کے خم میں غوطہ دے کر انسانوں کے سامنے پیش کیا ہے۔ شاعروں اور دیگر فن کاروں اور حسن کاروں کے متعلق ایک عام خیال ہے کہ ان کو کسی ایک نظریے کا پابند نہیں ہونا چاہیے۔ اگر شاعر کے لیے کوئی نظریہ زنداں بن جائے تو اس کی پرواز فقط طائر قفس کی پرواز رہ جائے گی۔ اگر اس نے کسی ایک خیال کا پرچار شروع کر دیا تو وہ شاعر نہیں رہے گا بلکہ واعظ ہو جائے گا۔ اس کا فن تبلیغ کا رنگ اختیار کر لے گا۔ اسی وجہ سے عام طور پر نقادان سخن کسی شاعر کے کلام سے کوئی ایک تعلیم، کوئی ایک نظریہ حیات یا کوئی ایک پیغام تلاش کرنا اصولاً غلط سمجھتے ہیں۔ قرآن کریم میں بھی شاعر کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے وہ اسی خیالی کے ماتحت ہے۔ نبی کریم ﷺ کو مخالف لوگ کبھی مجنون کہتے تھے اور کبھی شاعر۔ قرآن کریم میں ان دونوں اعتراضوں کا جواب دیا گیا ہے۔ نبی کو مجنون کہنا اس لیے غلط ہے کہ مجنون کے اقوال و اعمال بے ربط ہوتے ہیں اور نبی کے اقوال و اعمال میں داخل اور خارجی موافقت پائی جاتی ہے۔ ان دونوں قرآن نبی کو شاعر کہنا اس لیے غلط ہے کہ شاعر کی عام کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ جو کچھ کہتا ہے اس پر لازماً عمل نہیں کرتا اور اس کے کہنے کا یہ حال ہے کہ وہ ہر چیز کے متعلق مختلف حالات میں مختلف قسم کی باتیں کہتا ہے۔ اس کے تاثرات میں یک رنگی نہیں ہوتی۔ موسم بہار میں

خوش ہوتا ہے تو اس کا بیان اس رنگ سے کرتا ہے کہ تمام زندگی بہار ہی بہار ہے، عیش ہی عیش ہے، مسرت ہی مسرت ہے، کائنات کا ذرہ ذرہ مست ہے۔ وہ اپنی طبیعت کا رفتی اور گزشتنی رنگ تمام چیزوں پر چڑھا دیتا ہے۔ اسی طرح جب شراں کا ذکر کرتا ہے تو تمام کائنات کو افسردہ بنا دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ ہر چیز فنا کی گرفت میں ہے۔ زندگی ایک ماتم خانہ ہے اور اس کی اصلیت غم جاں گداز کے سوا کچھ نہیں۔ زندگی کی دایاں لاقنایاں ہیں، اور شاعر قصہ رات و تاثرات میں ہرزہ گزرتا ہے۔ اس کا کوئی ایک مقام اور مسکن نہیں۔ ”فی کل واد یحیون“ اس لیے شاعر براہ راست رہنمائی کا کام نہیں کر سکتا۔ جو گروہ شاعر کو مردِ عمل سمجھ کر زندگی میں اس کی پیروی کرے گا وہ یقیناً گمراہ ہو جائے گا۔ اس لیے کہ شاعر کی اگر کوئی معین سمیت فکر میں تو ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معین سمیت عمل بھی نہیں ہو سکتی۔ اقبال کے بعض معاند شاعر بواپنے فن میں کمال رکھتے ہیں، اقبال کو صحیح معنوں میں شاعر نہیں سمجھتے تھے۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ اقبال نے شاعری سے تعلیم و تبلیغ اور پیغامِ رسانی کا کام لینا شروع کر دیا ہے جس سے اس کے شاعرانہ حیثیت کو نقصان پہنچا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ اپنی آزاوی اور سبہ عنانی کو روحِ شریعت کی اصلیت سمجھتے ہیں۔ ان نقادوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اقبال نے خود بھی کہنا شروع کر دیا تھا کہ میں شاعر نہیں ہوں اور جو شخص آب و رنگ شاعری کا مجھ سے تقاضا کرتا ہے وہ میرے مقصد کو نہیں سمجھتا۔ طربِ آفرینی اور سکونِ آفرینی اور تخیل میں رنگ بھرنا میرے فن کا مقصد نہیں۔

اگر شاعری فقط سبہ عنانی تخیل اور تصور است کی ہرزہ گردی کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ بعض اکابرِ شعرا کی نسبت یہ کہنا پڑے گا کہ وہ اصل معنوں میں شاعر نہیں تھے۔ لیکن اصل حقیقت وہ ہے جیسے خود ایک شاعر نے ایسے شعرا کی نسبت بیان کیا ہے کہ:

مشو منکر کہ در اشعار این قوم

ورائے شاعری چہرے و گہمت

خود قرآن کریم نے عام شعرا کا یہ اجماع نقشہ کھینچنے کے بعد ان شاعروں کو مستثنیٰ کر دیا ہے جن میں ایمان اور عمل صالح بھی شریعت کے دوش بدوش پایا جائے۔ ایمان اور ذوق عمل ایک شاعر کو بھی بے راہ روی سے بچا سکتا ہے۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ خاص حقائق حیات پر اقبال کا ایمان نہایت قوی ہے۔ اقبال بھی مختلف وادیوں میں گھوم سکتا ہے اور وقتاً فوقتاً کھومتا بھی ہے، لیکن ایک صراط مستقیم ہے جس پر وہ ہمیشہ ہر پھر کر واپس آ جاتا ہے۔ مولانا روم کی مثنوی اور اقبال کی شاعری میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ دونوں گلگشت کے لیے اکثر ادھر ادھر نکل جاتے ہیں لیکن ہر طرف سے اپنے اصل راستے کی طرف راہ نکال لیتے ہیں۔ اسی قسم کی شاعری ہے جس کو پیغمبری کا جز قرار دیا گیا ہے اور اسی قسم کا شاعر ہے جو تلمیذ امرِ حسن ہوتا ہے۔ مولانا روم کی نسبت یہ کہا گیا ہے کہ "نسبت پیغمبر و سدا و کتاب" اور اقبال کی نسبت بھی گزرتی ہے کہ یہ مہرِ مخمور ہے، پیغمبری کر دو پیغمبر متوال گفت۔

جو شخص اقبال کی شاعری سے آشنا ہے اس پر یہ امر بآسانی واضح ہو جاتا ہے کہ تنوع افکار اور بوفلمونی تصورات کے باوجود بعض میلانات اقبال کی شاعری میں نمایاں ہیں۔ "خودی" اقبال کا خاص مضمون ہے۔ یہ لفظ اسلامیات میں ایک بدنام لفظ تھا۔ اقبال نے اپنے امتیاز بیان سے اس کو نیک نام کر دیا۔ خودی کے مفہوم کو گہرا اور وسیع اور بلند کر کے اقبال نے اس کی تعریف اور تفسیر کو بالکل بدل دیا۔ صدیوں کے رائج شدہ تصور امت کی قلبی ماہیت معمولی انسانوں کو کام نہیں سمجھتا۔ اسی طرح اقبال نے مومن کا مفہوم تقدیر کا مفہوم، خدا کا مفہوم، انسان کا مفہوم، اسلام کا مفہوم، فرقوں کے قائم شدہ روایتی مفہوم سے الگ کر دیا ہے۔ مناسب طبعی اور یکسانی نظریہ حیا

کی وجہ سے اپنے پیش رووں میں سے اقبال و مفکرانِ دول سے غیر معمولی طور پر متاثر ہوا۔ مشرقِ قدیم میں سے عارفِ رومی کو اپنا مرشد بنایا اور مغربِ جدید میں سے نطشے کا فلسفہ برتنودی اور تصویر انسان بہت پسند آیا۔ سرسری نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنی شاعری کے بہترین حصوں میں یا رومی کی ترجمانی کی ہے یا نطشے کی۔ سطحی نظر سے دیکھنے والے بعض نقادوں نے اقبال کو ان دو مفکران کی محض آوازِ بازگشت قرار دیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ رومی کا ایمان اور نطشے کا کفر اقبال کو ایک ہی تصویر کے دو رخ معلوم ہوتے ہیں:

کفر و دین است در رمت پویاں حسد و لا شریک نہ گوین

اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اقبال نے ان دونوں سے فیض حاصل کیا ہے مولانا روم کی مثنوی اور ن کا دیوان ایک قفرم نہ خاں ہے۔ مولانا کے افکار کی گونا گونی میں رشتہ وحدت کو ڈھونڈنا دشوار ہو جاتا ہے لیکن ان کے تصوف میں بعض امتیازی عنصر صیانت ہیں جن پر اقبال کی نظر پڑی۔ اس بات کی تحقیق کے لیے کہ اقبال نے رومی سے کیا سیکھا اور وہ کہاں تک اپنے مرشد کا رہنما بنتا ہے، پہلے اس امر کی ضرورت ہے کہ مختصر یہ معین کیا جائے کہ جلال الدین رومی کا تصوف اور اس کا پس منظر کیا ہے۔ اس کے بعد اس کا اندازہ ہو سکے گا کہ اقبال کہاں تک مرشدِ رومی کا متقلد ہے، کہاں تک اس عارف کے دوش بدوش چلا ہے اور آیا کچھ ایسے نظریے بھی اقبال میں ملتے ہیں جہاں وہ حالاتِ حاضرہ کے تقاضے سے مرشد سے کچھ آگے نکل گیا ہے۔ بعد میں ہم یہ طریقہ نطشے اور اقبال کے مقابلے میں بھی استعمال کریں گے۔

رومی کا تصوف

جس چیز کو تصوف کہتے ہیں وہ کم و بیش مائل انداز میں تمام بڑے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔ زندگی کے تمام اساسی حقائق کی طرح اس کی تعریف و تقدید بھی نہایت مشکل ہے۔ فقط اسلامی تصوف میں سینکڑوں مختلف تعریفیں اس کی ملتی ہیں اور بعض تعریفیں باہم اس قدر متخالف معلوم ہوتی ہیں کہ ان میں سے

کسی قدر مشترک کو اخذ کرنا نہ صرف دشوار بلکہ ناممکن سا معلوم ہوتا ہے تاہم تصوف کی اکثر شکلوں میں مفصلہ ذیلی عناصر ملتے ہیں :

۱۔ اصل حقیقت ایک ہے۔

۲۔ تمام مظاہر اسی ایک حقیقت کے شعنوان ہیں اور ہر مظہر اسی ایک حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔

۳۔ جس طرح تمام وجود اسی ایک حقیقت سے سرزد ہوتے ہیں اسی طرح ہر شے اسی ایک اصل کی طرف عود کرنے کی طرف مائل ہے۔

۴۔ اس اصل حقیقت کا وجدان ایک حد تک عقل سے بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ یہ عقل جزئی نہ ہو بلکہ کلی ہو۔

۵۔ اصل علم استدلالی سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ عقل کے مقابلے میں تاثر اس کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

۶۔ زندگی کا مقصد یہ ہے کہ روحانی تاثر کے ذریعے اسی اصل کا وجدان حاصل کیا جاسکے تاکہ زندگی پھر اپنی اصل سے ہم ریز ہو جائے۔

۷۔ اسی تاثر کا نام عشق ہے۔ حقیقت کا علم بھی اس عشق کے اندر چھپا ہوا ہے۔

۸۔ یہی عشق تمام مذہب اور تمام اخلاقی عالمیہ کا سرچشمہ ہے۔ اس کے بغیر مذہب اور اخلاق ایک خارجی اور اعتباری حیثیت رکھتے ہیں۔ عقل بھی اس عشق کے بغیر ایک حلقہ بیرون در ہے۔

تصوف کے یہ اساسی حقائق بہت قدیم ہیں۔ یونانی فلسفے میں افلاطون نے ان کو وضاحت سے بیان کیا اور اس کے بعد فلاطینوس اسکندر رومی نے ان پر تصوف کی ایک فلک بوس تعبیر کھڑی کر دی۔ اسلامی اور عیسوی تصوف میں افلاطون اور فلاطینوس کے تصورات اور تخیلات خالص اسلامی اور عیسوی تعلیمات میں ایسے گھل مل گئے ہیں کہ اب ان کو علیحدہ کرنا ناممکن ہو گیا ہے۔ اسلامی دنیا میں یہ تصورات پہلے فلسفے کے ساتھ چلتے ہوئے آئے۔ اس کے بعد صوفیا نے وجدان

سنے اپنے عقلی اظہار کے لیے ان کو استعمال کیا۔ بعدِ مدت کے نظریہ نروان اور ویدانت کے نظریہ وحدت الوجود میں بھی ان سے ماثل عناصر ملتے ہیں اس لیے بعض مستشرقین نے قیاس بھی قائم کیا کہ تصوف اسلام میں اسی سمت سے داخل ہوا۔ لیکن تاریخی حیثیت سے اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ملتا۔

جلال الدین رومی کے زمانے تک یہ تصورات تمام اسلامی دنیا میں پھیل چکے تھے۔ فلسفے اور شاعری کے علاوہ دینیات کے حرم میں بھی ان کو داخل ہونے کی اجازت مل چکی تھی۔ انبیات اور مابعد الطبیعیات کے تمام اساسی مسائل زیر بحث آچکے تھے۔ عارف رومی کی مثنوی پڑھنے سے پتہ چلتا ہے کہ افکار کی عظیم الشان ثروت اس کے پیش نظر ہے۔ وہ نہ فقیر ہے نہ فلسفی نہ شاعر، لیکن حقائقِ اصنیہ کی نسبت ایک گہرا وعد ان رکھتا ہے جو کسی قسم کی تقلید کا رعب منت نہیں۔ اپنے تاثرات اور افکار کو پیش کر سکتے ہوئے استدلالی تشدد اور منطق کی تنقید کی پروا نہیں کرتا۔ اس کی یہ غرض نہ تھی کہ فلسفے یا دینیات کا کوئی نظام قائم کرے۔ شر کے بجائے نظم کو اظہارِ خیال کا ذریعہ بنانا بھی تسلسلِ استدلال کے منافی تھا۔

تاریخ فکر میں بارہ ایسا ہوا ہے کہ کوئی صاحبِ نظر فکر اپنے زمانے تک پیدا شدہ تمام نظریات حیات کے مختلف رنگوں کے رشتے سے کران کا تارہ پو بناتا ہے اور انہماک کو ایک نئی وحدت میں پر دلیتا ہے۔ افلاطون کے فلسفے میں جو وسعت اور گہرائی پائی جاتی ہے اس کا بھی یہی راز ہے کہ اس سے پہلے جو نظریے ثبات اور تغیر و وجود اور حدوث، معنوی اور محسوس کی بابت پیدا ہو چکے تھے اس نے ان سب میں سے اہم عناصر کو لے کر انھیں ایک جدید نظریہ حیات میں ترکیب دیا۔ ایسا مفکر اگر بلند پایہ شخص ہے تو وہ محض انتخاب پسند نہیں ہوتا، وہ مختلف افکار کے ٹکڑوں کو جوڑ کر ایک ان مل، بے جوڑ خرقہ درویش نہیں بناتا، نہ ہی اس کا دماغ درویش کا لچکول ہوتا ہے جس میں رنگ رنگ

کے ڈرے جمع ہوں۔ ایک بڑے مفکر کا کام تخلیق ہوتا ہے وہ اپنے سے پیشتر کے
 مستفاد نظریات کو خام پیداوار کی طرح استعمال کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک
 نئی تصویر ہوتی ہے جس میں پہلے رنگ استعمال کرتا ہے لیکن خاکہ اور نقشہ اس کا اپنا
 ہوتا ہے۔ ایک نئی تعمیر اس کے ذہن میں ہوتی ہے جس کے لیے وہ رنگ و خشت
 کھنڈرات میں سے مہیا کرتا ہے۔ ایمرسن کا ایک قول مشہور ہے کہ تناقض ادنیٰ
 نفوس کے لیے ہوتا ہوتا ہے اور اسنادانی تناقض سے ڈر کر وہ زندگی کے بعض اہم
 پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کسی جسے مفکر نے کبھی استدلالی تناقض سے خوف
 نہیں کھایا۔ مذہب کی گہری سے گہری تعلیم تناقضات ہی میں بیان ہوتی ہے۔
 مابعد الطبیعیات کے انتہائی مسائل اکثر لفظی تناقضات میں الجھ جاتے ہیں لیکن کوئی
 اعلیٰ درجے کا فلسفی اس سے گھبراتا نہیں۔ خود جدید طبیعیات مادے کی جس اساک
 پر پہنچی ہے اس کی تعریف و تجرید میں تناقض پایا جاتا ہے کہ وہ محض جوہر بھی
 ہے اور محض قوت بھی۔ انتہائی ذریعہ نفس ایک ذریعہ بھی ہے اور محض ایک ہر بھی۔
 جلال الدین رومی کے سامنے ایک طرف فلسفہ و ادب، سلاسیات کی ایک عظیم الشان
 تعمیر ہے جس کی تہ میں ایک خاص نظریہ سیاحت و کائنات اور اس سے سرزد ہونے
 والا ایک خاص نظریہ عمل ہے۔ دوسری طرف یونانی فلسفہ کی وہ شہرت و کوار ہے
 جو بہترین دلوں اور دماغوں کی پیداوار ہے۔ ایک طرف حکمت ایان و قرآن
 ہے اور دوسری طرف حکمت عقلی۔ ایک طرف حکمت استدلالی ہے تو دوسری
 طرف حکمت نبوی۔ اس کے علاوہ صوفیانہ وجدانات ہیں جو ایک خاص نظریہ
 حیات کا سرچشمہ ہیں۔ ان میں سے کوئی چیز ایسی نہ تھی جس کو عارف رومی کلمتہ
 ترک کر سکتے۔ وہ جس پہلو میں جتنی صداقت سمجھتا ہے اس کو فراخ دلی سے پیش
 کرتا ہے اور اس بات کی قطعی پروا نہیں کرتا کہ اس سے کون سا گروہ ناراض ہو
 جائے گا۔ وہ اس امر سے گھبراتا ہے کہ منطقی طور پر کوئی ایک عقیدہ دوسرے
 عقیدے سے اچھی طرح منسلک نہیں ہوتا۔ زندگی کے واضح اور ناقابل تردید

ہیلوؤں کو دبا کر وہ فکری توافق پیدا کرنے کا قائل نہیں۔ دیانتِ فکر کا حقیقت میں یہی رویہ ہونا چاہیے۔ جن مذہبوں اور جن فلسفوں نے دنیا کی کاپی پٹوسی اور نفوس و آفاق میں نئی کائناتوں کا انکشاف کیا۔ ان تمام میں ایسے اہم عناصر ملتے ہیں جن کو عقلی استدلالی متحد نہیں کر سکی۔

رومی اور اقبال

عارفِ رومی اور علامہ اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں اعلیٰ درجے کے شاعر ہیں۔ دونوں اسلامی شاعر ہیں۔ دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے۔ دونوں معقولات کے سمندر کے تیراک ہونے کے باوجود وجدانیت کو معقولات پر ترجیح سمجھتے ہیں۔ دونوں خودی کی نفی کے بجائے خودی کی تقویت چاہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بے خودی میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری قائل اور بے نتیجہ ہے۔ دونوں کا تخیل تقدیر کے متعلق عام سمجھ نخل سے الگ ہے۔ دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر پر جزئی طور پر اعمالِ افراد اپنے ہی سے خدا کی طرف سے معین اور مقرر نہیں بلکہ تقدیر آئینِ حیات کا نام ہے۔ دونوں ارتقائی مفکر ہیں۔ نہ صرف انسان بلکہ تمام موجوداتِ اوتی سے اعلیٰ، بنا زل کی طرف عروج کر رہے ہیں۔ انسان کے عروج کی کوئی حد نہیں۔ قوتِ آرزو اور جدوجہدِ عمارت سے کئی نئی کائناتیں انسان پر نہ صرف منکشف ہو سکتی ہیں بلکہ خلق ہو سکتی ہیں۔ دونوں قرآنِ کریم کے آدم کو نوعِ انسان کی معراج کا ایک نصب العین تخیل سمجھتے ہیں۔ دونوں جدوجہدِ زندگی اور حقیقت کی موت سمجھتے ہیں۔ دونوں کے ہاں بقا مشروط ہے سچی بقا پر۔ دونوں اپنے سے بیشتر پیدا کردہ افکار سے کما حقہ اکتاہٹ ہیں اور منتظِ دعوتِ صر کو ایک بلند تر وحدتِ فکر کی سطح پر لانا چاہتے ہیں۔ اس ازلی اور طبعی مناسبت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو عارفِ رومی کا مرید سمجھتا ہے۔ یہ مرید معمولی تقلید کی مرید نہیں۔ کمالِ عقیدت کے ساتھ پیر کے رنگ میں رنگا ہوا مرید ہے لیکن آزاد۔

حقیقت یہ ہے کہ عارفِ رومی کا صحیح خلیفہ چھ سو برس کے بعد پیدا ہوا۔ جب تک دنیا میں مثنوی معنوی پڑھنے والے اور اس سے روشوں میں سوز و گداز پیدا کرنے والے باقی رہیں گے تب تک اقبال کا کلام بھی اس کے ساتھ پڑھا جائے گا اور روحانی لذت اور زندگی پیدا کرتا رہے گا۔

اب ہم رومی اور اقبال دونوں کے بعض ایسا ہی تصورات کو لے کر اقبالیات کے ذریعے ان کا مقابلہ کریں گے تاکہ مذکورہ صدر پایہ ثبوت کو پہنچ سکے۔ ان دونوں کے ہاں ایک مرکزی تصور عشق کا تصور ہے اور ہم اس سے نشہ برع کرتے ہیں۔

عشق

مثنوی معنوی اور مولانا کے دیوان ”دیوان شمس تبریز“ میں عشق کی کیفیت پر اس قدر بلیغ نشہ آور اور مرتضیٰ اشعار ملتے ہیں کہ دنیا کا کوئی اور شاعر عارفِ رومی کے اس جذبے میں اس کا مد مقابل یا حریف نہیں ہو سکتا۔ وہ عشق کو تمام کائنات کی روح و ہاں، اس کا مبداء اور منتہی سمجھتا ہے۔ عشق وہ جذبہ ہے جس کی بدولت ہر چیز اپنی اصل کی طرف عود کرنے کے لیے بے تاب ہے۔ عشق ہی نعمتِ نئے ہے اور عشق ہی نشہ ہے۔ آتشِ عشق سے ہر روح میں سوز و گداز ہے۔ عشق ہی میں زندگی کا راز ہے۔ عشق ہی سوز ہے اور عشق ہی ساز ہے۔ عشق ہی ذوقِ نظر ہے۔ عشق ہی کائنات کا پردہ درہے۔ عشق میں متضاد کیفیتیں ایک وحدت میں ختم ہو جاتی ہیں۔ وہ زہر بھی ہے اور تریاق بھی۔ وہ فقر بھی ہے اور سلطان بھی۔ وجود و عدم کا زیر و بم عشق سے ہے۔ ستاروں کی گردش اسی جذبے سے ہے۔ ذروں کا امتزاج اسی کی بدولت ہے۔ زندگی کے اندر یہی ذوق وصال اور یہی ذوق ارتقا ہے۔ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف عروج عشق ہی کا گر خمہ ہے۔ ہر قسم کی پستیوں اور کمزوریوں کے خس و خاشاک اس سے رخصت ہو جاتے ہیں۔ عشق ہی اطلاق و جذبہ

کا سرچشمہ ہے۔ عشق ہر جان کی غذا اور ہر مہم کی دوا ہے۔ نحت و ناموس کی تمام بیماریاں اس سے دور ہو جاتی ہیں۔ عشق ہی انطاطون ہے اور عشق ہی جالینوس ہے۔ اسرار و رموز کے لیے عشق اصطراب ہے۔ ہادی و نیا میں عشق حرکت کا باعث ہے جنبش خاک اور حرکت افلاک اسی سے ہے۔ نباتات میں یہ نشو و نما ہے اور حیوانات میں نقل مکانی۔ انسان کے اندر مادہ و نباتاتی اور حیوانی عشق بھی پایا جاتا ہے۔ عشق کرن پھیر کا بھی ہے وہ عشق ازلی کی ایک لہر ہے اور ترقی کر کے اپنی اصل تک پہنچ سکتا ہے۔ "خوردن گندم" سے جو فساد پیدا ہوتا ہے وہ بھی عشق ہی کی ایک ادنیٰ صورت ہے۔ محالم رنگ و بو کا عشق بھی اصلی عشق کی ایک جھلک ہے۔ لیکن انسان کو چاہیے کہ عشق کے ادنیٰ منظر ہر سے سلی منظر ہر کی طرف بڑھتا جائے۔ کسی ایک منظر پر اٹک جانا نفعی حیات ہے۔

اقبال کی بہترین نظموں میں عشق اور عقل کا تقابل پایا جاتا ہے۔ اقبال جوش، قوت، وجدان، جدت و جذبہ اور تخلیق کا شاعر ہے۔ ان تمام چیزوں کے لیے اس کے پاس ایک لفظ ہے عشق۔ عشق اور عقل کا یہ تقابل تاریخ فکر میں بہت قدیم ہے۔ لفظیہ کہ خیالی ہے کہ یونانی تہذیب میں جب صحیح زندگی موجود تھی تو یونانیوں میں Dionysism کی پوجا ہوتی تھی جو جذبہ حیات اور جذبہ تخلیق کا دیوتا تھا۔ پرجوش رقص و سرود کے ذریعے رنگ اس دیوتا سے ہم آغوش ہوتے تھے۔ اعلیٰ درجے کا یونانی المیہ (ٹریجڈی) اس جذبہ حیات کی پیداوار تھی۔ یہ جذبہ بہ نسبت مصوری اور رنگ تراشی کے موسیقی میں زیادہ پایا جاتا ہے۔ عقل اس جذبے سے بہت بعید ہے اور فن لطیف اس سے بہت قریب ہے بشرطیکہ فن لطیف عقلیت کا ثکار نہ ہو جائے۔ فنون لطیفہ میں سب سے زیادہ موسیقی اصل حیات کی آئینہ دار ہے۔ موسیقی کلمہ حیات کا رمزی اظہار ہے۔ مسلمان صوفیا میں بھی جو جذبہ عشق

کے دلدادہ تھے، موسیقی کی نسبت اس قسم کے خیالات ملتے ہیں۔ صوفیا کے ایک طبقے نے اسی غرض سے موسیقی کو عبادت میں داخل کر لیا۔ رقص اور موسیقی جلال الدین رومی کے مریدوں کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ صوفیا کے دوسرے سلسلوں میں بھی جذبہ آفریں موسیقی روضوں کو کرمانے کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ نقطے اور شوپن ہارمنے موسیقی کی نسبت جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ مثنوی مولانا روم میں کئی صدیاں پہلے بڑی خوبصورتی اور گہرائی کے ساتھ بیان ہو چکے تھے۔ حقیقت حیات میں غوطہ زنی کے ساتھ موسیقی کا کیا تعلق ہے۔ ان اشعار سے بہتر غالباً اس کا کہیں اظہار نہیں ہوا جن سے مثنوی کی ابتدا ہوتی ہے۔ مولانا روم نے نئے کو حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں استعمال کر کے اپنا تمام نظریہ حیات شروع ہی میں بیان کر دیا ہے۔ ان اشعار میں موسیقی اور تصوف دونوں کا فلسفہ یک جا بیان ہو گیا ہے۔ نئے کی دل گداز کی اس لیے ہے کہ روح کو اپنی حقیقت اور اپنا وطن یاد آجاتا ہے۔ تمام راز حقیقت اس نئے کے اندر ہے۔ جس طرح جان تن کے اندر ہے۔ بوش عشق نئے کے اندر اس طرح ہے جس طرح شراب میں نشہ۔ ہر فراق زدہ کو موسیقی بہت دل سوز معلوم ہوتی ہے۔ اور کوئی راگ جتنا درد انگیز ہوتا ہے شیریں ہوتا ہے۔ زندگی کی اساس میں جو منطقی تضاد پایا جاتا ہے وہ پوری طرح موسیقی میں ملتا ہے۔ اسی لیے اس کے اندر درد اور طرب جیسی دو متضاد کیفیتیں ہم آغوش ہیں۔ یہ نہر بھی ہے اور تریاق بھی۔ بانسری کے دو دہن ہیں۔ ایک حقیقت سنے نواز کے ساتھ لگا ہوا ہے اور دوسرا حقیقت ظاہر کی سمت میں ناہ افکن ہے۔ اس انداز کے سماع راست سے روح میں گداز پیدا کرنا ہر شخص کا کام نہیں۔ اس کے اندر ایسے رموز حیات کا انکشاف ہوتا ہے کہ اگر ان کو فاش طور پر بیان کر دیا جائے تو علم اور عمل کے تمام نظام درہم برہم ہو جائیں :

سُزِ نہاں است اندر زیرِ دہم فاش گر گویم جہاں برہم زلم

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست از کجانی آید ای آوازِ دوست
نطشے اس تمام جذبہ باطن کو فن لطیف کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔ سقراط، افلاطون اور
ارسطو جیسے عقیدت کے دیوتاؤں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اعلیٰ درجے
کی شاعری محض عقل سے نہیں بلکہ ایک قسم کے جنون سے پیدا ہوتی ہے۔ جس
شاعر میں اس جنون کی کمی ہے وہ زبان کی خوبیوں اور صنعتوں پر قیاد ہوئے
کے باوجود محض زبان اور علم کی بنا پر ایسے اشعار نہیں کہہ سکتا جو دل کی گرائیوں
میں اتر جائیں۔ معروف جنون کا یہ نظریہ رومی، نطشے اور اقبالی تینوں میں پایا جاتا ہے
نطشے کو سقراط اور افلاطون سے یہ شکایت ہے کہ انھوں نے عقلیت کو جو
ایک ثانوی چیز ہے، اصلی قرار دیا اور جذبہ حیات کو جو ایک اصلی چیز ہے اور
تمام تخلیق کو سرچشمہ ہے، غیر اصلی سمجھا اور ایک ایسی تہذیب اور ایسے فلسفے
کی بنا ڈالی جو خشک استدلال کے تار و پود سے بنایا جائے۔ افلاطون نے
جادو دیکھ وہ خود شاعر مزاج فلسفی ہے، اپنی مجوزہ جمہوریت میں سے شاعروں
کو نکال دینا چاہا۔ لیکن موسیقی کا وہ محض اس سے قائل تھا کہ اس سے عقلی توازن
اور ہم آہنگی میں مدد ملے گی۔ افلاطون کا تصور موسیقی کی نسبت رومی اور نطشے کے
وہدانی اور شراقی تصور سے الگ ہے۔ وہ مانتا تھا کہ لوجی، دیومالا یا اسباب
فطرت کے متعلق تحقیقی افسانوں کو خلاف عقل ہونے کی وجہ سے بے کار سمجھتا
تھا اور کہتا تھا کہ فقط بچوں اور عوام کی تعلیم میں درودنوع مصلحت آمیز کے طور پر
ان سے کام لے سکتے ہیں۔ اس سے زیادہ ان چیزوں کی کوئی حیثیت نہیں۔
زمانہ حال میں پہلے نطشے نے اور اس کے بعد اقبالی نے سقراطی افلاطونی نظریہ
حیات پر حملہ کیا ہے۔ یہ دونوں بھائے ابولو کے ڈائیونیسیس کے پکاری ہیں۔
اقبال نے جو اسرارِ خودی میں افلاطون کو گوسفند قرار دیا ہے:

رایتِ اولی فلاطونِ حکیم گو سغند از گوسفندانِ قدیم
اس تلخ تنقید کا ماخذ نطشے ہی کا وہ لمبرِ دوست وار ہے جو اس نے افلاطون کی

عقلیت پر کیا ہے۔ نطشے کے نزدیک جذباتی اور جمالیاتی کیفیت استدلالی اور عقلی کیفیتوں سے بہت افضل ہے۔ اس نقطہ نظر کے ماتحت اقبال نے سینکڑوں اشعار لکھے ہیں۔ جس طرح نطشے اور رومی موسیقی کو استدلال پر ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرح اقبال شعر کو فلسفے کے مقابلے میں زیادہ حقیقت رس خیال کرتا ہے۔ دین کا سرچشمہ بھی شعر اور موسیقی کے سرچشمے کی طرح جذبہ حیات یا جذبہ عشق ہی ہے۔ محض سائنس کی تعلیم یا خالص عقلی تعلیم کو نطشے ایک بے مغز پوست خیالی کہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مدرسوں اور یونیورسٹیوں میں علوم کی تعلیم دینے والوں نے اس کو ایسا بے جان کر دیا ہے کہ کسی روح میں اس سے کوئی گرمی پیدا نہیں ہوتی۔ محض معلومات کے اضافے سے کوئی جذبہ تخلیق پیدا نہیں ہوتا۔ حقیقی تخلیق وہی ہوگی جہاں بجائے عقل کے جبلت اور وجدان کے تار مرتعش ہوئے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اب تاریخ جیسا مضمون بھی اس طرح پڑھایا جاتا ہے کہ زندگی کے متعلق کوئی سوشل اس میں پیدا نہیں ہوتا اور نہ ہی بلند مقاصد کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس کی وجہ وہی بیان کرتا ہے کہ یہ عقل خشک کے پجاری ابھی تک سقراط اور افلاطون کے جادو سے باہر نہیں آ سکے۔ اسی طرح شاعری کے بہت سے معلم اور نقاد شعر کی روح سے قطعاً نا آشنا ہوتے ہیں اور اعلیٰ درجے کی نظم کو صرف دھن، عروض اور لسانیات کی بے معنی بحثوں میں الجھا کر شعر فہمی قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح مذہبی صحیفوں کو ان کی ماتحتا لوجی سے معرا کر کے خالص استدلالی اور خشک منطق سے سمجھنا چاہتے ہیں حالانکہ مذہبی افسانوں کی تمہیر تخیل جو جذبہ حیات سے پیدا ہوئی ہے محض منطقی استدلال کے مقابلے میں حقیقت حیات سے بہت زیادہ قریب تر ہے۔ کانت اور شوپن مار نے عقل استدلالی کو محض مظاہر کے تعلقات تک محدود کر کے عقلیت کی بت شکنی کی ہے۔ نطشے کو اس سے امید ہوتی ہے کہ غالباً اس بڑے بت کے ٹوٹنے کے بعد جرمن قوم پھر آزادانہ جبلی تخلیق پر مائل ہوگی اور ایسی موسیقی، شاعری، ڈرامہ اور افسانہ

پیدا کرے گی جو بجائے کمینہ سود و زیاں کی کش مکش کے زندگی کی گہرائیوں میں سے
 ابھرے اور جس کے حقائق سقراط، افلاطون اور ارسطو کی منطق کے پیمانے سے
 نہ ناپے جاسیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اپنی شاعری کے اس دور میں جس میں
 اہمراہ خودی تصنیف کی گئی۔ اقبال نطشے سے متاثر تھے۔ علاوہ اس داخلی
 شہادت کے جو اہمراہ خودی سے بکثرت اور بوضاحت مل سکتی ہے، مجھ کو
 اس بارے میں شخصی طور پر بھی کچھ معلومات حاصل ہیں۔ یورپ کے قیام کے دوران
 میں اقبال کو اس مومن تکیہ اور کافر دامن مجذب کا فلسفہ بہت دلکش معلوم
 ہوا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں نطشے عقلی اور اخلاقی دنیا میں ایک زلزلہ پیدا
 کر چکا تھا۔ اس زمانے میں اقبال یورپ میں حکمت فرنگ کے قدیم اور جدید
 ہیروؤں کا بنظر غائر مطالعہ کر رہے تھے۔ یورپ میں اکثر نوجوان شاعر اور
 فلسفی اس انقلابی منہر کے ولہادہ تھے۔ نطشے کو ایک نقاد نے ایک مست
 بیل سے تشبیہ دی ہے جو کسی چینی خانے میں گھس کر تمام قیمتی ظروف کو پاش
 پاش کر دے۔ اسی تشبیہ کو کسی قدر بدل کر اقبال نے اس مصرعے میں استعمال
 کیا ہے کہ ”دیوانہ بکار گہ شیشہ گر رسید“ ہر مصرعہ بہت شکن ہوتا ہے نطشے منہر
 اور شاعر ہونے کے علاوہ کسی قدر مجذب ہونے کی وجہ سے بہت شانہ افکار و
 اقدار میں اپنی لٹھی بے وضو رک گھا چکا تھا۔ بہت سے بت اس سنجہ پاش
 پاش کر دے تھے جو ٹوٹے نہیں تھے وہ اپنا مرکز ثقل گھو کر سرنگوں ہو گئے
 تھے۔ جو طبقہ مروجہ مذہب اور روایتی اخلاق کی کمزوریوں اور ریاکاریوں سے
 بیزار ہو چکا تھا لیکن برائت زندانہ کے فقدان کی وجہ سے کوئی آواز بلند نہیں
 کر سکتا تھا یا خود اس کے شعور میں اس ضرورت انقلاب نے کوئی معین صورت
 اختیار نہیں کی تھی، اس کو نطشے کی تعلیم میں ایسا معلوم ہوا کہ ایک نئے نبی کی
 آواز ہے جو حالی سے زیادہ مستقبل کے انسانوں کو پیش کرتا ہے۔ جب تک
 نطشے کے اہم اور مرکزی افکار اور میلانات سے واقفیت نہ ہو اس امر کا

اندازہ کرنا مشکل ہے کہ اقبال پر اس کی تعلیم کے کس پہلو نے اثر کیا اور کن خیالات میں اقبال اس کا ہم نوا ہو سکا۔ نطشے کے افکار میں بظاہر کوئی نظم اور انضباط نہیں۔ مختلف ادوار میں اس کے خیالات میں بہت تبدیلیاں پائی جاتی ہیں۔ شروع میں ایک چیز کی توصیف میں رطب اللسان تھا تو آخر میں اس کا بے پناہ دشمن ہو گیا۔ مختلف تصانیف میں آپس میں تضاد و م معلوم ہوتا ہے اور بہت سی باتیں فقط مجذوب کی بڑ معلوم ہوتی ہیں۔ بڑی کوشش کے بعد اتنا ہو سکتا ہے کہ جو میدان اس میں غالب معلوم ہوتے ہیں ان کو الگ کر لیا جائے اور اندازہ کیا جائے کہ بحیثیت مجموعی اس کا نظریہ حیات کیا تھا۔ مفصلہ ذیل بیان میں اختصار کے ساتھ اس کے اساسی نظریات کا خاکہ پیش کیا جاتا ہے۔

مذہب

۱۔ نطشے خدا کا منکر ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ جب تک خدا کا تصور پورے طور پر انسان کے دل سے محو نہ ہو جائے، انسان اپنی موجودہ ذلیل غلامانہ حالت سے آنکے قدم نہیں اٹھا سکتا۔ جب تک لوگ دیوتاؤں اور طمسات کے قائل تھے، سائنس اور حکمت پیدا نہیں ہو سکی۔ جب تک انسان یہ آخری بت نہیں توڑے گا، کسی بلند سطح کی طرف عروج نہیں کر سکے گا۔

۲۔ نطشے عیسائیت کا جانی دشمن ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس سے پہلے عیسائیت کی بیخ و بن پر کھاماری مارنے والا کوئی ایسا شخص پیدا نہیں ہوا تھا جو اس امر میں نطشے کا مقابلہ کر سکے۔

اس سے پہلے اسلام نے عیسائیت پر جو حملہ کیا وہ ادھور اس قدر تھا۔ مسلمانوں نے مسیح علیہ السلام کی شخصیت کو نہایت برگزیدہ اور ان کی اصلی تعلیم کو صحیح سمجھا۔ عیسائیوں کے نصف سے زائد عقائد مسلمانوں کے عقائد کا بھی جز بنے رہے۔ خود عیسائیوں میں جو آزاد خیالی مفکر پیدا ہوئے انھوں نے بھی مسیح کے اخلاق کی مدح سرائی کی اور فقط معجزات و کرامات کو توہمات قرار دیا۔ نطشے عیسائیت

کو عروج انسانی کا سب سے بڑا دشمن سمجھتا ہے، اس لیے کسی قسم کے سمجھوتے کے لیے تیار نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مذہب دو قسم کے ہیں (۱) اثباتِ حیات کے مذاہب، جو زندگی کو '۲' کہتے ہیں اور (۲) نفیِ حیات کے مذاہب جو زندگی کو 'نہیں' کہتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر زندگی کو نعمت سمجھ کر اس کے مھول اور فلاح میں کوشش کرنے والے اور زندگی کو لعنت سمجھ کر اس سے بھاگنے والے۔ عیسائیت اور بدھ مت کو وہ نفیِ حیات کے مذاہب قرار دیتا ہے اس لیے زندگی کے کمال اور صعود کی خاطر ان کا عقلاً و عملاً تہنہ نہیں کرنا چاہتا ہے۔ تاریخی حیثیت سے اس کا خیال ہے کہ عیسائیت عاجزوں اور غلاموں کی ایک بغاوت تھی زبردست آقاؤں کے خلاف۔ زندگی میں جب براہِ راست قوت حاصل نہ ہو سکے تو دروغ اور عاجزی بھی ہتھیار بن سکتے ہیں۔ اقدار کو الٹ کر غلاموں نے اپنے حرام و افلاس کو سب سے بڑی نعمت اور دولت قرار دیا، ایسے تعلیم دینی شروع کی کہ فقط عاجز، مفلس، بے کس، طمانچے کھانے والے، بیکار میں پکڑے جانے والے بے گھر اور بے زر لوگ خدا کی بادشاہت میں داخل ہو سکیں گے۔ جاہل کو عالم پر فوقیت دے کر غریب کو امیر اور ناتواں کو توانا پر فطرت کا حسن ایک دعو کا ہے اور جسمانی اور مادی زندگی گناہِ آدم کی ابدی سزا ہے۔ نطشے کہتا ہے کہ اس ہتھیار سے یہودیوں نے اہلِ روم کو شکست دی۔ غلام آقاؤں پر غالب آگئے۔ شیر بکرے بن گئے۔

اخلاق

نطشے کسی اذلی اور ابدی خیر و شر کی مطلق تفریق اور تقسیم کا قائل نہیں۔ وہ پرکارِ حیات اور ارتقا کا مانتے والا ہے۔ زندگی اپنی بقا کے لیے مختلف منزلوں میں خاص خاص چیزوں پر خیر و شر کی ہر لگاتی رہتی ہے۔ ہو سکتا ہے جو عمل ایک حالت میں خیر ہے وہ دوسری حالت میں شر ہو جائے۔ پہلے نتائج پر خیر و شر کا اطلاق ہوتا تھا اس کے بعد یہ الفاظ اعمال پر لگنے لگے جن سے خاص خاص نتائج

سرزد ہوتے تھے۔ اس سے آگے بڑھ کر محیر کول اور نیتوں پر یہی اصطلاحیں عائد ہونے لگیں۔ آخر میں خود انسان نیک یا بد شمار ہونے لگا۔ علم اللسان کا ماہر ہونے کی حیثیت سے نطشے نے لسانیات سے اس کا ثبوت بہم پہنچانے کی کوشش کی ہے کہ خیر کا اطلاق پہلے قوت پر ہوتا تھا اور اچھا آدمی قوی آدمی تھا۔ اب بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ عاجزوں پر اس کا اطلاق نوع انسان کے انحطاط کا موجب ہے۔

اخلاق دو طرح کے ہیں دا، آقائی اخلاق و ۲، غلامانہ اخلاق۔ صداقت کی تلاش، جرات، زندگی کو لذت و الم اور مسود و زیبا کے پیمانے سے نہ ناپنا، ہر قسم کا اثبات اور حیات افزا فعلیت، آقائی اخلاق کے مظاہر ہیں۔ ہر قسم کی بزدلی، رسوم و تقیود سے باہر آنے کی کوشش نہ کرنا، عجز، قناعت، توکل، خیرات، علم، عبرت، غرضیکہ ہر قسم کی انفعالی صورتیں غلامانہ اخلاق میں داخل ہیں۔ بدھ مت اور عیسائیت میں غلامانہ اخلاق کی تفہیم دہی گئی ہے۔ ہر طریق زندگی اور طرز فکر جس سے قوت پیدا ہو سیر ہے اور اس کے برعکس ہر طریق زندگی یا طرز فکر جو کمزوری سے پیدا ہو اور کمزوری کی طرف سے جائے اثر ہے۔ اعلیٰ انسان کو شکا رسی ہونا چاہیے۔ سچا عیسائی ایک گھریلو اور پالتو جانور ہے جس میں جوش کھنڈا ہو گیا ہے۔ آنسو بہانے والی ہمدردی، ہمدرد کو بھی کمزور کر دیتی ہے اور اس کو بھی جس کی منطو میت پر آنسو بہانے جائیں۔ خیرات کا دینے والا بھی ذلیل ہوتا ہے اور لینے والا بھی۔ اس سے رفتار ارتقا میں خلل اور رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ پیکار حیات میں آفرینش انواع صالحہ کے لیے انتہا بے طبییح قانون ہے۔ جو کمزور کو بچانا چاہتا ہے وہ عروج آدم کا دشمن ہے۔ نطشے کے نزدیک اب تک نوع انسان نے جو اخلاق پیدا کیا وہ ایک سفید جھوٹ ہے۔ لیکن یہ جھوٹ سفید اور مصمت آمیز تھا۔ انسان کے اندر جو درندگی

ہے وہ فقط دھوکے سے مغلوب ہو سکتی ہے۔ مذہب اور اخلاق کی دروغ بیانیوں کے بغیر انسان زندہ ہی رہتا۔ اس نے اپنے آپ کو ایک بلند قسم کی مخلوق تصور کر لیا اور اس دھوکے میں شدید قوانین کی ماتحتی قبول کر لی۔ مروجہ اخلاق کی بنیاد زیادہ تر رسم و رواج ہے۔ رسم و رواج کا پابند شخص نیک اور اس کی خلاف ورزی کرنے والا بدشمار ہوتا ہے۔ بنی بنانی پٹریوں پر چلنا آسان ہوتا ہے اس لیے اکثر انسان محض عادت اور سہولت کی وجہ سے نیک ہوتے ہیں۔ دوسروں سے الگ ہو کر سوچنا یا عمل کرنا زحمت اور مصیبت کا باعث ہوتا ہے۔ حقیقت میں کوئی عمل فی نفسہ بڑا یا اچھا نہیں۔ جماعت یا طاقت اپنے نفع و ضرر کے لحاظ سے خیر و شر کا فیصلہ کرتی ہے۔ گناہ حقیقت میں کوئی چیز نہیں۔ ہر چیز موصوم ہے۔ بدی صورت بدل کر نیکی اور نیکی صورت بدل کر بدی ہو جاتی ہے۔ حکمت شعار انسان ابھی پیدا نہیں ہوا۔ ابھی ارتقاء نے اس کی طرف پہلا قدم اٹھایا ہے۔ ایک زمانہ آئے گا کہ نوع انسان کی زندگی اخلاق و مذہب کی بجائے حکمت پر مبنی ہوگی۔ اس آئندہ ابھرنے والے آفتاب کی کرنیں ابھی روح انسانی کی چوٹیوں پر پڑتی ہیں۔ نیچے وادی میں گرا کر اور اندھیرا ہے۔

مذہب اور فن لطیف نے نوع انسان کے لیے ماں اور وایہ کا کام کیسے نیکم شباب کو پہنچ کر نہ ماں کی ضرورت رہتی ہے نہ دایہ کی۔

سیاسیات

سیاسیات میں نگہنے کا خیال ہے کہ تمام اعلیٰ درجہ کی تہذیب و ماں پیدا ہوئی ہے۔ یہاں جماعت کے دو طبقے تھے۔ ایک جہری محنت کرنے والا، ایک آناؤ اور اختیاری محنت کرنے والا۔ جنگ کے خلاف یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس سے فاسخ احمق ہو جاتا ہے اور مفتوح بداندیش اور حاسد۔ اس کے موافق یہ کہہ سکتے ہیں کہ تہذیب انسانی کے لیے جنگ ایک قسم کی مینڈ ہے۔

اس نمیند سے اٹھنے کے بعد نوع انسان زیادہ تازہ دم ہو جاتی ہے۔
اشتراکین کہتے ہیں کہ ملکیت اور سرمائے کی تقسیم ظلم اور عدم انصاف پر
مبنی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ تمام تہذیب کی بنیاد ظلم اور غلامی اور مکر و
فریب ہے۔ یہ چیزیں تہذیب کے رگ و پے میں سرایت کر چکی ہیں کسی فوری
انقلاب سے ان کا علاج نہیں ہو سکتا۔ فقط احساسِ عدل کی تدریجی ترقی سے
ان کی اصلاح ہو سکتی ہے۔

یورپ میں اقوام کی تقسیم آگے چل کر ناپید ہو جائے گی۔ نطشے جمہوریت کا
دشمن ہے اور اقبال نے بھی جا بجا اپنی نظموں میں جمہوریت پر نکتہ چینی کی ہے
نطشے کو جمہوریت پر یہ اعتراض ہے کہ یہ اعلیٰ درجے کے آزاد افراد کی سرکوبی کا
ایک طریقہ ہے۔ اخلاق اور قانون دونوں انسانوں میں مساوات کی بنا پر قائم
کیے گئے ہیں اور عیسائیت کی قسم کے دولِ مہمت اور سفلہ پروردِ مذہب
نے بھی یہ دھوکا پھیلا یا ہے کہ تمام انسان برابر ہیں۔ یہ ایک صریح فریب ہے
جس کی شہادت واقعات سے کسی طرح بھی نہیں مل سکتی۔ ارتقائے حیات میں
قدم اعلیٰ افراد کی طرف اٹھتا ہے جو اپنے معاصرین سے جدا کا نہ نقطہ نظر
رکھتے ہیں۔ مساواتی دین و آئین ایسے افراد کو خطرناک تصور کرتا ہے اور ہر
طریقے سے ان کو فنا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ترقی حیات کبھی جمہور
کی رائے سے نہیں ہوتی۔ الحوام کا لالہ غلام ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے:
از آن کہ پیر و می خستق گمراہی آرد نمی رویم براہے کہ کارواں رفت است
نطشے ایک ارتقائی مفکر ہے لیکن دوسرے ارتقائی مفکروں سے اس کا
نقطہ نظر کسی قدر الگ ہے۔ ڈارون اور اسپنسر اور ان کے پیروؤں نے تنازع
لبقیا یا پیکار حیات کو انواع کی پیکار قرار دیا اور اگر اس کش مکش میں کوئی مقصد
ہو تو وہ مقصد یہ ہے کہ ایک نوع بقلائے حیات کے لیے دوسروں سے زیادہ
قوی اور صالح ہو جائے۔ نطشے جب فوق البشر کا ذکر کرتا ہے تو اس کا

مطلوع نظر نوع نہیں بلکہ فرد ہے۔ تاریخ اور فطرت کا یہ میلان ہے یا ہونا چاہیے کہ اس میں اعلیٰ درجے کے افراد پیدا ہوں جو آئین مساوات کے زیر اثر نہ ہوں، حقیقت میں آزاد ہوں مقلد نہ ہوں، صداقت کو ہم ہر قسم کے نفع و ضرر پر مقدم سمجھیں، سود و زیاں اور جیم ورجاسے پر مداخلت نہ اختیار و شر سے ماورا ہوں، جن کا قانون خود اپنے اندر ہو۔ جن کو ہر حیات بخش چیز صحیح اور ہر حیات کش طریقہ ناقابل قبول معلوم ہو۔ زندگی کا مدار اگر محض عوام کی رائے پر ہو تو انسان دوسرے جانوروں سے بھی نیست تر ہو جاتا۔ جہاں برائے نام جمہوریت کا نظام پایا جاتا ہے وہاں بھی حقیقی فیصلے چند قوی افراد ہی کرتے ہیں، اور باقی سب بغیر بکریوں کی طرح ان کے پیچھے لگے رہتے ہیں۔ اقوام کے اہم اور نازک حالات میں کبھی جمہوریت سے کام نہیں چل سکتا۔ نطشے کے ہم خیال ہو کر موجودہ دنیا کے تمام بڑے بڑے آمرین اور مصلحین مساواتی جمہوریت کے مخالف ہیں۔ قدیم زمانے میں "جمہوریہ افلاطون" بھی جمہوریت ہی کے خلاف ایک شدید حرب و ضرب تھی۔ افلاطون کے نزدیک وہ جمہوریت جس میں سقراط جیسے انسان کو مخرب اخلاق اور دشمن انسانیت سمجھ کر زہر پلایا جائے کسی حیثیت سے تعریف کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کی جمہوریت حقیقت میں ادنیٰ درجے کے انسانوں کی ایک سازش ہے جو افراد آزاد کے خلاف کی جاتی ہے۔ اس جمہوریت میں کورجیسم اور تیرہ ول استبداد پسند افراد مملکت پر حاوی ہو جاتے ہیں۔ اعلیٰ درجے کے انسان اس میں پیدا نہیں ہو سکتے۔ افلاطون نے اس جمہوریت کے خلاف اس وقت احتجاج کیا جب کہ اس کی قوم اس طرز حکومت کی دلدادہ تھی اور اس کو بہترین طرز حکومت سمجھتی تھی۔ نطشے نے اس کے خلاف اس وقت جہاد کیا جب کہ تمام مغرب اس کا فریضہ تھا۔ اقبال نے بھی ہندوستان میں اس کی پوست کندہ حقیقت کو اس زمانے میں پیش کیا جب کہ انگلیزی ملوکیت اور انگلیزی خیالات

کے زیر اثر مشرقی اقوام اس سے مسحور ہو رہی تھیں۔ کارل مارکس اور لنین نے
 کمیونسٹی مذہب کو جمہور کے لیے ایک انیون قرار دیا تھا۔ لیکن نطشے کہتا ہے
 کہ جمہوریت اور اشتراکیت بھی عوام اور اقوام غلام کی ایک سازش ہے اور
 ایک طریق حیات ہے جس میں اعلیٰ درجے کے آزاد افراد پیدا نہیں ہو سکتے۔
 اقبال اس جمہوری نظام کو سرمایہ داروں کا دائم ترزویر سمجھتا ہے۔ جلال الدین
 رومی نے عوام کو ”ہم زبان سست عناصر“ قرار دیا ہے اور ان سے
 دل گرفتگی کا اظہار کیا ہے۔ غالب بھی اسی رنگ کا ایک مفکر شاعر ہے
 جو عوام کو گدھے سمجھتا ہے اور اپنے ظریفانہ انداز میں کہتا ہے کہ یہی تو سب
 گدھے لیکن اس مجمع بھالی میں بعض خیر علیٰ ہیں اور بعض خرد بھال۔ مرزا غالب
 کا طرز بیان اس بارے میں ایسا تاثر دیتا ہے کہ اگر نطشے کو اس کا علم ہوتا تو
 وہ یقیناً اس کی داد دیتا۔ اقبال نے بھی اس خیالی کے اظہار میں جابجا بہت
 لطیف پیرائے اختیار کیے ہیں۔ کبھی تو وہ کہتا ہے کہ یہ دیوانہ مبتدا ہی ہے
 جو جمہوری قبا میں رقصال ہے اور کبھی مساواتی جمہوریت کی بابت یہ فتویٰ
 دیتا ہے کہ:

از مغز و دھندل فکر انسا نے نئے آید

نطشے اور اقبال

”پیام مشرق میں نطشے کا اثر اس قدر نمایاں نہیں جتنا کہ ”سراج خدوئی“ میں ہے
 تاہم جابجا ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اچھی تک اقبال نطشے کی
 تعلیم کے بعض پہلوؤں کو صحیح اور قابل تبلیغ سمجھتا ہے۔ مذہبی وجدان کا عام رنگ
 ذات الہی کی طرف رہتا ہے اور مشرق و مغرب کا اسلامی اور غیر اسلامی تصوف
 بھی خدا شناسی اور خدا رسی کو اپنا معنی نظر قرار دیتا ہے۔ لیکن خدا سے پہلے
 آدمی کی تلاش کرنا جو اقبال کی شاعری کا امتیازی عنصر ہے، نطشے اور اقبال میں
 ایک قدر مشترک ہے۔ اسلامی تصوف اس انداز تکمیل سے نا آشنا نہیں تھا۔

عبدالکریم جیلی کی مشہور تصنیف الانسان الکامل، میں اسی قسم کا فلسفہ مابعد الطبیعیاتی اور متصوفانہ رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ مولانا روم کی مثنوی اور دیوان میں بہت سے اشعار اسی موضوع کے ملتے ہیں اور قرآن کریم کا مستحضر کائنات آدم بھی ایسے ہی افکار کا سرچشمہ ہے۔ مرورِ ایام سے مسلمانوں میں یہ انداز فکر قریباً ناپید ہو گیا تھا کہ ایک بیک اقبال نے اس زور سے اس کا اعلان کیا کہ وہ اس کی زبان سے ایک نوزائیدہ اور جدید نظریہ حیات معلوم ہوتا ہے۔ زمانہ جوانی میں نطشے نے اس قدر علو آدم پر اپنی نظریں جمائیں کہ وہ خدا سے بالکل بیگانہ ہو گیا۔ نطشے نے خدا پرست ہے اور نہ وہ پرست، وہ آدم پرست ہے لیکن اس کا آدم وہ آدم نہیں جو اس کے سامنے موجود ہے۔ اس کا آدم ابھی تک کتمِ عدم میں ہے۔ وہ اسے معرضِ وجود میں لانا ارتقاء کے حیات کا اعلیٰ ترین مقصد سمجھتا ہے۔ نصب العینِ آدم کی تلاش نطشے اور اقبال کے ساتھ مخصوص نہیں۔ دیو جانس بھی کا قصہ مشہور ہے کہ وہ دن میں چراغ لے کر منڈی میں پھر رہا تھا۔ اپنی قوم اسے ایک سخی حکیم سمجھتی تھی۔ لوگوں نے پوچھا کہ حضرت دن و نائے چراغ لے کر کیا ڈھونڈ رہے ہیں؟ کہنے لگا کہ آدمی کو ڈھونڈتا ہوں۔ جب اس سے کہا گیا کہ آدمیوں کا ہجوم نظر نہیں آتا، تو اس نے جواب دیا کہ یہ سب ادنیٰ درجے کی مخلوق ہے۔ آدمی ان میں سے ایک بھی نہیں۔ یہی شیخ دیو جانس ہیں جن کا فلسفہ اس قصے کے پیرائے میں مولانا روم نے ان اشار میں لکھا ہے جو اقبال کو اس قدر پسند تھے کہ انھیں اپنی کتاب کے سرورق پر درج کیا ہے:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر	کز دام و دملولم و انسا تم آرزوست
از ہر مان سست عنا صرولم گرفت	خیر خدا و رستم یزدانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشو و جسته ایم ما	گفت آنکہ یافت می نشو و آتم آرزوست

اس امر میں اقبال کے خیالات ایک طرف اسلامی مفکرین، خصوصاً جلال الدین رومی

سے ملے ہوئے ہیں اور دوسری طرف نطشے سے۔ مگر فرق یہ ہے کہ رومی اور اقبال کے ہاں خدا بھی موجود ہے اور نطشے کے نزدیک خود اسی کے الفاظ میں خدا کا انتقال ہو چکا ہے، اور جب تک انسان اس مرد سے کو پوچھا رہے گا وہ اپنی حقیقت سے نا آشنا رہے گا اور ارتقا میں آگے کی طرف قدم نہیں اٹھا سکے گا۔ اقبال کے لیے ناممکن تھا کہ نطشے کی طرح خدا کا منکر ہو جائے لیکن اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ اقبال نے جا بجا دوسری ہستیوں سے جو آدم کا مقابلہ کیا ہے اس میں مختلف لطیف اور ظریفانہ پیرایوں میں آدم کو ترجیح دی ہے۔ اقبال جہاں خدا سے بھی آدم کا مقابلہ کرتا ہے تو خدا کی خدائی پر بھی ایک چوٹ کر جاتا ہے:

نوائے عشق را ساز است آدم کشاید راز و خور را ساز است آدم
جہاں او آفرید این خوب تر ساخت مگر با ایند و انہی ساز است آدم

خدائی اہتمام خشک و تر ہے خداوند اخدائی و دوسر ہے
مگر یہ بندگی استغفر اللہ یہ و دوسر نہیں و دوسر ہے
تو شب آفریدی چراغ آفریدم، والی نظم میں بھی انسان کو خدا کی تخلیق و تکریم پر اضافہ کرنے والا قرار دیا ہے۔ خدا کے تصور کے متعلق ایک خیال اسلامی اور مغربی آزاد، رد مفکرین میں ملت ہے کہ انسان نے خدا کو اپنی صورت پر تراشا ہے اور انسان اپنا ہر معبود اپنی ہی صورت پر تراشا ہے۔ انجیل میں لکھا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر خلق کیا۔ یہی خیال اسلامیت میں بھی ملتا ہے کہ خلق الانسان علی صورۃ۔ اس کو ایک اسلامی شاعر نے الٹ دیا اور اس رنگ میں بیان کیا کہ معبود انسان سے کہہ رہا ہے کہ:

مرا بر صورت خویش آفریدی بروں از خود شستن آخر چہ دیدی
اسی قبیل کا یہ مشہور فقرہ غالباً و الثیر کا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت

بنایا اور انسان نے اس احسان کے بدلے میں یہ کیا کہ خدا کو اپنی صورت پر ڈھال لیا۔ پیام مشرق میں اسی مضمون کا ایک قطعہ ہے،

تراشیدم صنم بر صورت خویش بر کل خود خدا را نقش بستم

مرا از خود بردل رشتن محال است ہر نگے کہ ہستم خود پر بستم

اقبال نقطہ کی طرح خدا کا انکار تو نہیں کرتا لیکن خدا کے ساتھ بے تکلفیاں اور بعض اوقات شوخیاں بہت برتتا ہے۔ اقبال کی شہور اردو نظم ”شکوہ“ اسی قسم کی شوخیوں کا نتیجہ ہے۔ جلال الدین رومی میں جہاں اس قسم کے اشعار ملتے ہیں وہ بھی اقبال کو اس درجہ پسند ہیں کہ بعض اوقات بغیر مانگے کے لے کر اپنا لیے ہیں۔ مولانا روم کا ایک مشہور شعر ہے:

بزرگ سنگدہ کبر یا ش مردانند فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزدان گیر

اسی مضمون کو اقبال نے اس مصرع میں ادا کیا ہے کہ:

یزدان بکند اور اسے ہمت مردانہ

یہ سرقہ نہیں ہے اور محض مضمون اڑانے جانے کا قصہ نہیں ہے۔ اس سے اقبال و رومی کی طبیعتوں کی ہم رنگی پائی جاتی ہے۔ خدا کی محبت، خدا تک رسائی، خدا کی عبادت، یہ تمام مضامین مذہب اور فلسفہ مذہب کے عام اور قدیم مضامین ہیں لیکن انسانوں کو یہ تعلیم دینا کہ پیغمبروں اور فرشتوں اور خود خدا کا شکار کرو ایک نیا نقطہ نظر ہے۔ رومی، نقطہ اور اقبال تینوں کی جرأت اس بارے میں حیرت انگیز ہے۔ یہ شاعرانہ اور صوفیانہ تعلی اور طامات بانی سے بالکل الگ چیز ہے۔ اس مضمون کو کہ انسان کی زندگی کا یہ مقصد ہونا چاہیے کہ انسان خدا کو تلاش کرے، اقبال نے الٹ دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان پہلے اپنی تلاش کرے اس کے لیے یہ راستہ زیادہ صحیح ہے کیونکہ خدا ہم رتلاش آدمی بہت زیادہ اہم کی یہ تعلیم دیتی کہ انسان تقدیر کی نوشتہ کرم کی کڑیوں سے باز بخیر ہے۔ لیکن رومی اور اقبال

دونوں نے تقدیر کے منہم کی نئی تعبیر کی ہے۔ ان دونوں کے نزدیک روح انسانی خود اپنی تقدیر کی معمار ہو سکتی ہے۔ مومن خود تقدیر الہی ہے۔ جب وہ خود بدل جاتا ہے تو اس کی تقدیر بھی بدل جاتی ہے۔ مولانا روم نے قد جف القلم کی ایک بلیغ تفسیر کی ہے۔ تقدیر کا قلم خشک ہو چکا ہے، جو مقدر تھا مقرر ہو چکا ہے اور اس میں کوئی کاٹ چھانٹ یا اضافہ نہیں ہو سکتا۔ اس سے عام طور پر یہ مراد لی جاتی ہے کہ ہر شخص کے اعمال پہلے ہی سے مقرر ہیں، جو خیر و شر انسان سے سرزد ہوتا ہے وہ خدا ہی کی مرضی سے ہوتا ہے۔ لیکن ماد جو اس کے انسان کے اعمال سزا و جزا کے مستوجب ہیں۔ اس انداز فکر سے نہ صرف منطقی تناقض واقع ہوتا ہے بلکہ اخلاقی ذمہ داری کی بنیاد مستزل ہو جاتی ہے۔ بغیر اختیار حقیقی کے اخلاقی ذمہ داری ایک مہمل چیز ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ جس کو تقدیر کہتے ہیں وہ حقیقت میں قوانین حیات کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ قانون قانون نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ تبدیلی اور ملوثی سے مبرا نہ ہو۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ تقدیر کا اٹل ہونا صحیح ہے۔ سنتہ اللہ میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ لیکن سنتہ اللہ یہ ہے کہ اگر تم جو ری کر دے گے تو تم پر اور جماعت پر فلاں فلاں نتائج منتج ہوں گے، پچ بولو گے تو فلاں فلاں قسم کی صلاح و فلاح اس کا نتیجہ ہوگی۔ خدا نہ کسی کا ملاحہ بکرا کر اس سے جو ری کراتا ہے اور نہ کسی کی زبان کو ہلا کر اس سے سچ یا جھوٹ بدلاتا ہے۔ مہمل اختیار سے سرزد ہوتا ہے۔ لیکن اس کے نتائج تقدیر ہی یعنی آئینی ہیں جو فطرت النفس و آفاق میں غیر متبدل ہیں۔ قرآن کریم میں ہے کہ خدا کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ قوم خود اپنے نفسوں میں تغیر پیدا نہ کرے۔ خدا نے یہاں اپنے عمل کو اقوام کے اختیاری عمل پر مشروط قرار دیا ہے اور اس طرح ایک اٹل قانون حیات بیان کیا ہے جو ارادوں کو آزاد چھوڑنے کے باوجود

تقدیر مبہم کی طرح کام کرنا ہے۔ اقبال کے ہاں جا بجا اس مضمون کے اشعار ملتے ہیں اور فلسفہ اسلام پر اپنے مدراں والے لکچروں میں بھی اقبال نے اس مفہوم پر استدلال کیا ہے :

زیادے خود مزن زنجیر تقدیر تیرا میں گنبد گرواں رہے ہست
اگر باور نہ داری خیر و ریاب کہ چوں پاؤا کنی جولا نگے ہست
اقبال ایک نئے آدم کی تعمیر ممکن سمجھتا ہے جو اپنے لیے نیا جہاں اور نئی تقدیر پیدا کرے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر تو بدل جائے تو یہ عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بھی بدل جائے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کے لامتناہی ارتقا کا کوئی پہلے سے بننا بنایا نقشہ کسی لوح پر محفوظ نہیں ہے۔ زندگی جیسے جیسے تخلیقی حیثیت سے آگے بڑھتی ہے وہ اپنی تقدیر خود ڈھالتی ہے :

تو می گوئی کہ آدم خاک ز اوست اسیر عالم کون و فساد است
مے فلرت زہمجازے کہ دارو بندے بھر پر جو شے نہاد است
زندگی طائرِ ہام ہے، طائرِ زیرِ دام نہیں۔ انقلابِ صبح و شام گردشِ ایام میں بھی ہے اور نفوس میں بھی۔ سو ہاں قضا اور فساد تقدیر سے شمشیر حیات تیز ہو کر اپنا راستہ خود کاٹتی جاتی ہے۔ مذہب کے علاوہ فلسفے سے بھی اقبال کو یہ شکایت ہے کہ وہ عقل پرستی سے ہٹ کر ابھی خود پرستی تک نہیں پہنچا۔ فلسفہ بھی تقلیدی مذہب کی طرح جسور و غیور نہیں۔ حکما نے بہت کچھ تو ہم شکنی کی لیکن ابھی تک ثروتِ عشق سے قوتِ تکوین پیدا کرنے والے خود شناس آدم تک نہیں پہنچے، ابھی تک سومنات ہست و بود میں بت پرستی کر رہے ہیں۔ خدا، فرشتوں اور دیوتاؤں پر وہ اپنی کمند کہاں پھینک سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ”ہموزِ آدم بہ فتر اس کے نہ بستند“

جو شخص عام معنوں میں تقدیر کا قائل نہیں وہ بھلا تقدیر کا کہاں پر تار ہو سکتا ہے۔ جو شخص خدا سے اپنے آپ کو آزاد کرنا چاہتا ہے وہ بندوں کے

نقش قدم کی پوجا کہاں کرے گا۔ اقبال تقلید کا اس قدر دشمن ہے کہ آزادوی
بے گناہ کرنے کو تقلید کی نیکی سے بہتر سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ:

چو از دست تو کار نادر آید گناہ ہم اگر باشد ثواب اسف

اسی انداز کے مضامین نطشے اور روحی دونوں میں بکثرت ملتے جلتے ہیں۔ اس مضمون
پر اقبال سے گفتگو ہوئی۔ میں نے عرض کیا کہ غنوی مولانا رحم میں ایک عجیب و
غریب مصحف ہے۔ مولانا نے سکون و جمود کا تقابلی تعذیب سے کرتے ہوئے
فرمایا ہے کہ ”کوششیں مہودہ بہ از حفتگی“ یہ مصرع سن کر اقبال کا چہرہ
روشن ہو گیا اور اس کی خوب داد دی۔ اقبال نے اپنی ابتدائی نظموں میں تقلید کو
خود کتنی قرار دیا ہے۔ اس کے بعد اس نے بار بار تمام عمر اس مضمون کی طرف
عو کیا:

سما کجا طور پر در یوزہ گری مثل کیم
اپنی نمٹی سے عیاں شعلہ سینائی کہ

پیام مشرق میں ایک رہا علی ہے:

اگر آگ ہی از کینت و کم خویش

یہ تعمیر کن از شبنم خویش

ولا در یوزہ محتاب تا کے؟

خجے خود را ہر افر روز از دم خویش

خود می کا پیغمبر بھلا قلب کو کیسے گوارا کر سکتا ہے۔ کسی کے بتانے پر وہ خدا کا
بھی قائل ہونا نہیں چاہتا۔ وہ ایسے مرد آزاد کا متلاشی ہے جو فوراً خودی سے
خدا کو دیکھے۔ جو انسان کو ضمیر کن و کال سمجھتا ہے وہی اس جرأت سے کہہ سکتا
ہے کہ:

قدم بے باک تر نہ در رہ زیست

بہ پنا سے ہماں غیر از تو کسی نیست

زمین ہمارا ہی میخانہ ہے، فلک ہمارا ہی گردش پیمانہ ہے اور جہاں ہمارا ہی
ویساچہ افسانہ ہے۔ جس بستی کا جو ہر تخلیق ہے، تقلید اس کے لیے موت
کے مرادف ہے۔ جب کسی فرد یا قوم میں قوت تخلیق کی کمی واقع ہوتی ہے اور

قوائے حیات کمزور پڑ جاتے ہیں تو وہ آسان سمجھ کر تقلید کو اختیار کر لیتی ہے۔
 جہاں تقلید کی پرستاری ہے وہاں سمجھنا چاہیے کہ زندگی غربستانِ عدم میں جا کر
 سو گئی ہے۔ ان مضمون میں اقبال نے کسی قدر برگسائی کی بھی ہم نوائی کی ہے
 جس کے فلسفے کا لب لباب یہ ہے کہ زندگی تغیر اور تخلیق سے ہے اور زندگی کے
 جن پہلوؤں میں تقلید اور ثبات نظر آتا ہے وہاں زندگی ایک موجِ بیتاب
 نہیں رہی بلکہ ناز و اور تبسم اور ریاضیات ہو گئی ہے۔ ہاؤسے اور جسم کی
 حرکتیں ایک ہی آگ میں پاب زنجیر ہو جاتی ہیں اور ریاضیات کی طرح ان میں
 جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ مفصلہ ذیل مضمون برگسائی کی زبان میں بیان
 ہوا ہے :

بجانِ من کہ جاں بخش تن انگیزت
 ہوا سے جلوہ اس گل را دور و گرد
 ہزاراں جلوہ دار و جان بے تاب
 بدن گرد و چوبایک شیوہ خو گرد
 اقبال کے ہاں اکثر جذبہ خودی کی تقویت کا مضمون تقلید سے گریز کر سنے کے
 ساتھ وابستہ ہے۔ تمام اکابر مصلحین نورِ انشان کی یہ خصوصیت رہی
 ہے کہ وہ تقلید نہیں تھے، وہ آزادی سے نئی راہیں پیدا کرتے رہے۔
 لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ پیروؤں نے ان کی حریتِ آفریدہ تعلیم کو تقلید کا
 حصہ حصین بنالیا۔ پیروؤں کے رہتے پر چلنے والا حقیقت میں وہ شخص ہے
 جو تقلید شکن ہے۔ اکثر افراد و اقوام کی یہ حالی ہوتا ہے کہ وہ اپنے حقیقی یا موہم
 ماضی سے ایسے پاب زنجیر ہوتے ہیں کہ اجتہاد کی دروازہ ان پر بند ہو جاتا ہے۔
 اور وہ کبیر کے فقیر ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ایسی قومیں جب استبداد کے شکنجوں
 میں جکڑی جاتی ہیں تو ان کے نام نہاد مصالح اپنی ولت اور پستی کو اس پر معمول
 کرتے ہیں کہ لوگوں میں آزادہ روی پیدا ہو گئی ہے اور تقلید کا جذبہ کمزور
 پڑ گیا ہے۔ ہمارے حقیقت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ جب تک گرمی ہوئی
 تو میں اپنے ماضی سے جکڑی رہتی ہیں ان کے لیے نئی زندگی پیدا کرنا دشوار

بلکہ محال ہوتا ہے۔ اس مضمون کو اقبال نے بڑی آزادی سے بیان کیا ہے :

چرخ خوش بود سے اگر مرد کو سے ز بند پاستال آزاد رستے
اگر تعین بودے شیوہ خوب پیہر ہم رو اسبید اور رستے

پیام مشرق میں اقبال نے دو تین جگہ فطشے پر کچھ اشارے کیے ہیں۔ ایک نظم شوپن ہار اور فطشے پر ہے جس میں دونوں کے فلسفوں کا مقابلہ ایک تشبیہ سے کیا ہے۔ شوپن ہار کا فلسفہ، فلسفہ یاس ہے۔ بعض فلسفوں اور بعض مذہبوں میں زندگی کے متعلق قنوط کی رنگ غالب رہے لیکن شوپن ہار کے فلسفے میں قنوطیت کی اس سی ایسی استوار کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ ایک مستقل نظریہ حیات بن گئی۔ شوپن ہار کے نزدیک زندگی کے تمام مظاہر ایک ماحولگیر کو رائے ارادے کی پیداوار ہیں۔ ایک ناریس اور بے مقصد ارادہ حیات ہر طرح و سوج و پذیر ہونے میں کوشاں ہے۔ رنج اور مشیبت، بلکہ اور ورواں کی لازمی پیداوار ہیں۔ چونکہ ایک اندھا ارادہ زندگی کی اصل سبب اس لیے اس کا کوئی علاج ممکن نہیں۔ تہذیب اور علم کی ترقی سے بچائے صلاح و فلاح کی ترقی کے دکھ کی ترقی ہوتی ہے۔ تنازع بقاء زندگی کی نفسا نفسی سبب۔ جو شجر اور حجر، حیوان اور انسان سب کے لیے بے تابی کا باعث ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں پیکر، رور رنج و فحش کا بازار گرم ہے۔ شوپن ہار کا خیال تھا کہ بعد موت اور تبدیلی بھی یہی حکم ہے۔ فرائض الحیات، زندگی کی کشش سے نکل جانا سب سے اعلیٰ اور صحیح مقصد ہے۔ فطشے اور شوپن ہار کے فلسفوں میں بعض اہم اساسی نظریات مشترک پائے جاتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک ارادہ حیات زندگی کی اصل سبب ہے لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ شوپن ہار کے نزدیک زندگی محض زندہ رہنے کی کوشش ہے، اور ہر سوج و فحش اپنی بقا کے لیے ساعی اور دوسروں کے لیے برسر پیکار ہے۔ فطشے نے اس میں یہ ترمیم کی کہ زندگی محض بقا کی کوشش نہیں بلکہ حصول قوت

کی کوشش ہے۔ ہر کوشش کسی نہ کسی رنگ میں اضافہ قوت کی جدوجہد ہے۔
زندگی اس لحاظ سے بے مقصد نہیں کیونکہ مصلحتی قوت اس کا مطلع نظر ہے۔ اس
کو دکھ اور تکلیف پہنچنے سے بچانے کا چاہیہ ہے۔ قوت اور کمزوری کے سبب
زیاں کے علاوہ باقی سب قسم کے سود و زیان اور نفع و ضرر ہے معنی ہیں۔ زندگی
کی مشینیت کا حل اس سے قرار نہیں بلکہ اپنی قوتوں میں اضافہ کرنا ہے۔ ہر
رکاوٹ ایک دعوتِ عمل ہے۔ زندگی سے بچنے کے بجائے اس میں عمل
من عزمین کا اصول کو فرما ہونا چاہیہ۔ زندگی اس تک ارتقا کے جو مدار
طے کر چکی ہے اس سے آگے لاگت ہی مدارج اور نئی ممکن تیا۔ اخلاق کمین
اور ادیان کمین کا پیدا کیا ہوا تو ہم پرست اور لذت پرست اور غیر پرست
انسان یعنی ایک پل ہے جس پر سے گذر کر فوق انسان کی طرف بڑھنا لازمی
ہے۔ زندگی پر آنسو بہانے والوں کے بجائے بہاؤ اور دبیر انسان پیدا ہونے
چاہئیں جو موجودہ انسانوں کی طرح سست عناصرتوں۔ نفسی حیات کے
تمام مذاہب اور فلسفے غلط ہیں۔ فقط وہی نظریہ حیات صحیح ہے جس میں اشت
حیات اور ذوقِ منو ہے۔ قنوط زندگی کی ایک بیماری ہے۔ صحیح عناصرت کا
انسان پیرکار حیات سے غرض رہتا ہے اور سیلاب کو ہمار کی طرح رکاوٹوں پر
رقص کرتا ہوا چلتا ہے۔ شوین ہار اور ٹپٹے کے نظریات حیات کے اس تفاوت
کو اقبال نے اس نظم میں ادا کیا ہے جس کا پہلا شعر یہ ہے :

مرغے ز آسمان بہ سیر چین پرید غار سے ز شاخ گل بہ تن ناز کشن خلیفہ
ایک مرغ اپنے گھونٹے سے سیر بوستان کے لیے اڑا، پھول سے لذت اندوز
ہونا چاہتا تھا لیکن ایک کانٹا اس کے نازک بدن میں چبھ گیا۔ وہ نہ صرف اپنے
ورد سے کراہا بلکہ چین روزگار کی فطرت کو برا کہنے لگا۔ گل کو وہی اور خار کو
حقیقی سمجھنے لگا۔ اس کو ذکی احساس ہونے کی وجہ سے تمام مرغان چین کا ورد
محسوس ہونے لگا۔ لالے کے اندر اس کو کسی بے گناہ کے خون کا دافع دکھائی

دینے لگا۔ نکل کو پاک پیرا ہن اور عذیب کو نوحد کر گھیا۔ بہار کو سمیا اور جوئے
آب کو سراب تصور کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ اس تمام چین کی اساس فریب اور شج
محن پر ہے۔ اس دور و بامکاہ سے اس نے ایسا ناناہ کیا کہ اس کی نواسخون بن کر
ان کی آنکھوں سے ٹپک پڑی۔ حسن اتفاق سے ایک ہمدرد نے اس کی آہ و بکا
نوٹ، اس کو رحم آیا اور اس کا کڑا اپنا منقار سے نکالی دیا اور اس کو
نصیحت کی کہ آہ و تاناہ نہیں کرنا چاہیہ۔ زندگی کی اصل بدنہیں لیکن اس کی فطرت
یہ ہے کہ اس میں گوہر و عذیب زبان کے اندر رہتا ہے۔ گل اپنے شکاف
مینہ سے نہ رنایا پیدا کرتا ہے۔ درد آتشا مونا ہی درد کا علاج ہے۔ اگر تو
کا ٹٹوں کا نوکر ہو چلتا تو خود سراپا تپنا بن جاسکتا۔

پیام شرق میں ایک اور نظم نظم ہے جس کے نیچے اقبال نے ایک صفحہ نوٹ
جی دیا ہے جو مفصلہ ذیل ہے :

”فلسفے نے سچ کے فلسفہ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا
و مانع اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کی شکر ہے، گو بعض اخلاقی نتائج میں اس
کے افکار مذہب اسلام کے بہت قریب ہیں۔ قلب او مومن دماغش کافر
ہست۔ جو کہ یہ شعر اس قسم کا جملہ ہے ابن الصلوات عرب شاعر کی نسبت
فرمایا تھا : آمن بسا من و کفر قلبہ۔“

یہ فقرہ جارا تھا کیا ایک جھوٹی کی نظم ہے کیونکہ اس میں ہر شعر فلسفے کے فلسفے
سے کسی ایک پہلو کو چھو رہا ہے۔ اس کے علاوہ ان اشعار میں، قبالی سنہ اپنا
زاویہ نگاہ فلسفے کی تعلیم کی نسبت بڑی خوبی سے پیش کر دیا ہے، اور ضمناً یہ
بھی بتا دیا ہے کہ اسلام کی تعلیم سے اس کی تعلیم کو کس قسم کا تعلق ہے :

گر نواسخو ابی زہشیں او گریز	درستے کلکش غریب و تندر است
نیشتر اندر دل مغرب فشر و	دستش از خون چلیا احمر است
آنکہ بر طرح حرم بت خانہ ساخت	قلب او مومن دماغش کافر است

خوشی اور نار آں نمرود سوخت

زانکہ بستان خلیل از آذر است

اس کی آواز ایک کڑ کا اور ایک گرج ہے۔ شیریں نوا کے طالب کو اس سے گریز کرنا چاہیے۔ اس کی صریح قلم نوار کی بھٹکا رہے۔ عیسائیت کے خون سے اسی کے ہاتھ رنگے ہوئے ہیں۔ اس نے اپنا بہت خانہ اسلام کی بنیادوں پر قائم کیا۔ اس کا دل مومن ہے اور دماغ کافر۔ تو اس نمرود کی آگ میں سب سے دھڑک دھڑک ہو جا۔ اگر تجھ میں ایمان خلیل ہے تو تو جلے گا نہیں بلکہ یہی آگ تیرے لیے بوستانی بن جائے گی۔

یہ اشعار کسی قدر مزید تشریح کے طالب ہیں۔ سوال یہ ہے کہ نطشے نے مسیحیت پر جو حملہ کیا اس کی بن کیا تھی؟ آزاد خیان لوگوں نے، سائنسدانوں نے، عقیدت کے پرستاروں نے، دہریوں اور ملحدوں نے، نطشے سے قبل اور نطشے کے بعد عیب بہت پر کئی طرف سے حملے کیے ہیں لیکن نطشے نے جس پہلو سے حملہ کیا ہے اور جس جرأت سے حملہ کیا ہے اس کی نظیر نہیں ملتی۔ کسی نے کلیسا کے استبداد اور حریت پر حملہ کیا، کسی نے معجزات اور کرامات پر۔ کسی نے مسیح کی پیدائش اور موت کے افسانوں کو بھٹایا۔ لیکن مسیحیت کے خلاف اور اس کے نظریہ حیات کو کسی نے ایسی طرح انسانیت اور ارتقا کا دشمن قرار نہیں دیا جس طرح کہ نطشے نے۔ وہ مسیحیت کو غلاموں کی ایک بنیاد قرار دیتا ہے جس نے شجاعانہ اور آقاخانہ اخلاق کی تمام اقدار کو تباہ کر دیا، یونان اور روما کی تہذیب کے بہترین عناصر اس سے تباہ ہو گئے اور ارتقا سے حیات میں ایک بہت بڑی رکاوٹ پیدا ہو گئی۔ تمام انسان مساوی ہیں، تمام انسان گناہگار پیدا ہوتے ہیں، عقل اور علم کے مقابلے میں جہالت خدا کو زیادہ پسند ہے، غلام آقا سے بہتر ہے، جنت مفلسوں، ناداروں اور کمزوروں کے لیے ہے۔ قوت گناہ ہے اور عجز سب سے بڑی نیکی، یہ جسم،

یہ مادہ اور یہ دنیا ذلیل ہے اور بعد میں آئے والی دنیا اصل ہے۔ نطشے کے نزدیک اس قسم کی تعلیم غلاموں ہی میں پیدا ہو سکتی ہے اور غلاموں ہی کے لیے موزوں ہو سکتی ہے اور غلام اس کو سمجھ سکتے اور اس کی داد دے سکتے ہیں۔ جب تک انسان اس تعلیم کو بیخ و بن سے نہ اکھاڑ دے وہ جسمانی اور روحانی موت میں سے نہیں نکل سکتا۔ نطشے کا یہ حلقہ مسیحیت پر اسی زاویہ نگاہ سے کیا گیا ہے جس زاویہ نگاہ سے اسلام نے مسیحیت کے خلاف علم بقاء و بلند کیا تھا۔ ”لادھبامنیۃ فی الاسلام“ اسی نقطہ نظر کے خلاف جہاد کا اعلان تھا۔ نطشے نے مذاہب کی جو تقسیم کی ہے کہ مذاہب فقط دو قسم کے ہیں، اثبات حیات کے مذاہب اور نفی حیات کے مذاہب یا خود نطشے کے الفاظ میں، زندگی کو ”ہاں“ کہنے والے اور زندگی کو ”نہیں“ کہنے والے۔ اس تقسیم میں بدعت اور مسیحیت زندگی کو نہیں کہتے والوں میں ہیں اور اسلام زندگی کو ”ہاں“ کہنے والوں میں۔ نطشے کسی مذہبی تعلیم سے اس حقیقت تک نہیں پہنچا۔ وہ مذاہب سے بیزار ہے اور مذاہب کے خدا سے بھی بیزار اور اس کا منکر۔ باوجود اس کے اس کی نظر فطرت حیات کے متعلق ایسی صحیح ہے کہ بقول اقبال وہ کا فرانہ انداز سے اسلام کے زاویہ نگاہ پر آ گیا ہے۔ اقبال کو نطشے کی تعلیم کا وہی پہلو پسند ہے جو اسلام کی تعلیم کا ایک امتیازی عنصر ہے۔ اسلام کے اس پہلو سے متاثر ہونے کی وجہ سے اقبال نے نطشے کا اثر قبول کیا۔ اسلام نے جہاد کو ایمان کا ثبوت قرار دیا اور کہا کہ جہاد ہی اس امت کی رہبانیت ہے۔ زندگی باوجود اس کی کلفت اور کشاکش کے اسلام کے نزدیک ایک نعمت ہے جس میں قوت اور جمالی پیدا کرتا ہر مومن کا فریضہ ہے۔ اسلام نے فطرت کو صحیح سمجھا اور اپنے آپ کو عین فطرت قرار دیا اور کہا کہ انسان اسی فطرت پر خالق کیا گیا ہے ارتقاء حیات، علو آدم، تسخیر فطرت، احترام حیات، جہم اور مادے

کورہ حاکمیت کا معاون سمجھنا، احمدی قوت کی کوششیں، یہ تمام چیزیں اسلام اور نطشے کی تعلیم میں بہت حد تک مشترک ہیں گو انداز بیان بہت مختلف ہے۔ اسلام میں تمام نظریوں کو توحید کے عقیدے سے ملے ساتھ وابستہ کرنا ہے اور انھیں اسی عقیدے کے مشتقات کے طور پر پیش کرتا ہے۔ نطشے نے خدا سے شروع کرتا ہے اور خدا پر ختم کرتا ہے۔ اس کی نظر فقط قدرت اور انسان کے ممکنات تک محدود ہے لیکن یہاں تک اس کی نظر جاتی ہے وہاں تک صحیح ہے۔ اقبالی کو نطشے کا کفر بھی بہت ناگوار نہیں ہے۔ سست مومن سے جبری کا فربہتر ہے۔ کسی صوفی شاعر کا ایک مشہور شعر ہے جو نطشے کی آواز معلوم ہوتا ہے :

خو راں پرستیدہ عرفاں چہ شناسی کافر نہ شدی لذت اقبال چہ شناسی
اقبال کو نطشے کی فطرت کا خیر ہضم کی طرف سے جاننے والی تاریکی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے قلب کا مومن ہونا اقبالی کے لیے ایسا دل کش ہے کہ اس کے دماغ کے کافر ہونے سے وہ نہیں گھبراتا۔ اقبال کے فلسفے میں اصل چیزیں ہیں۔ دماغ نہیں۔ روح حیات متب عشق ہے۔ عقل و استدلال نہیں اور عشق کا کوہِ اُردو اور تعلیق اور علو و رجا ہے، تسخیر کا ناست اور ارتقاء کے لامتناہی سبب۔ یہ سبب چیزیں نطشے کے افکار پریشانی میں بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک نطشے ایک دیوانہ ہے جو شینہ گرو کی کار کاہ میں لٹھ سے کہ کھسکے سے اور تمام سامانِ فریب کو اس نے چکنا چور کر ڈالا ہے۔ اگر اس کا لٹھ کچھ مقدس طرہ سے پر بھی پڑ گیا تو قساوی معافی ہے۔

”جاوید نامہ میں اقبال مولانا روم کی رہبری میں جب آں سوئے افناک پہنچ گیا تو ایک مقام پر نطشے سے بھی ملاقات ہوئی۔ اقبال، رومی اور نطشے کا عالم خیال میں ایک مقام پر جمع ہونا خود اقبال کی نفسی ترکیب پر

دشمنی ڈالتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تینوں دُعاں سوئے افلاک نہیں بلکہ اپنی سوئے
افلاک خود اقبال کے دل کے اندر جمع ہیں۔ لیکن خودوں کی حقیقت اگر آں
سوئے افلاک ہے تو یہ مقام طقات بالکل صحیح ہے۔ کسی کو ایک بڑا بلخ
شعر ہے :

دل منزلِ خود آں طرفِ ارض و سما داشت

وہم است ترا این کہ بہ پہلوئے تو جا داشت

اقبال نے نطشے سے متاثر ہو کر بہت سے اشعار لکھے ہیں۔ اور خود
نطشے پر بھی کئی نظمیں لکھی ہیں اور ان میں اس کی تہنیم کے مختلف پہلوؤں پر روشنی
ڈالی ہے لیکن اس نظم میں اس نے نطشے کے متعلق ایک انوکھا پہلو اختیار کیا
ہے جو فقط وہی شخص اختیار کر سکتا ہے جو اسلامی تصوف، اس کی نفسیات
اور اس کی تاریخ سے آشنا ہو۔ نطشے اپنی عمر کے آخری حصے میں دیوانہ ہو گیا تھا
آج تک سوانح نگاروں اور نقادوں میں یہ بحث چلی جاتی ہے کہ آیا دیوانگی
کے بالکل ظاہر اور نمایاں ہو جانے سے قبل بھی وہ نیم دیوانہ تھا یا نہیں۔ اس کی
تصانیف میں جو بے ربطی اور تناقض اور کیفیات کے انقلاب پاسے جاسکتے
ہیں ان کو اسی امر پر محمول کیا جاتا ہے کہ ہر وقت اس کے ہوش ٹھکانے نہیں ہوتے
تھے۔ وہ مسلسل اور منظم انداز سے سوچ نہیں سکتا تھا۔ اس کا تخیل دیوانگی کی وجہ
سے بے عنان ہو جاتا تھا اور اس کے جذبہ حیات کی وہی کیفیت بھی جس کو
غالب نے اس مصرعے میں بیان کیا ہے : شوقِ عنان گسیختہ دریا نہیں جھسے۔
اقبال نے اسلامی تصوف کی نفسیات کے ماتحت نطشے کے متعلق یہ نظریہ قائم
کیا کہ وہ مجذوب تھا، مجنون نہیں تھا۔ مجذوب اور مجنون کی یہ تفریق مغرب کی
نفسیات اور طب میں موجود نہیں۔ اقبال نے نطشے کی کیفیت نفسی کو مجذوبیت
کے ماتحت بڑے پیرایوں میں بیان کیا ہے۔ وہ اس کو علاجِ سبہ وار و رسن،
کہتا ہے۔ منصور نے بھی حق کو انا سے انسانی میں ضم کر دیا تھا اس کے زمانے کے

ملاؤں اور فقہوں نے اس کو کافر قرار دے کر مصلوب کر دیا۔ لیکن جب تصوف کی چاشنی عالم اسلام میں ہو گئی اور ہر ملا اور عالم کو صوفی بننے یا صوفی کہانے کا شوق ہوا تو منصور کا درجہ اس قدر بلند ہوا کہ تصوف اور متصوفانہ شاعری میں وہ بلندی نظر، حقیقت عرفان اور اتصال الی الحق کی مثال بن گیا۔ اقبالی کے نزدیک غلطی کا حق کو انسان کا بل یا فوق انسان کا مرادف قرار دینا ہی علاج ہی کی قسم کی بات تھی لیکن انداز گفتار میں فرق تھا:

باز اس علاج بے دار و رسن
نوع دیگر گفت آں حرف کہن
حرف او بے باک و افکارش عظیم
غریباں از تیغ گشتارش در نیم
اقبال کو اس کا افسوس ہے کہ عشق و مستی سے بے نصیب عاقلان فرنگ نے اس کی نہضت طیب کے ہاتھ میں دے دی۔ اس کا علاج ابن سینا سے نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کے لیے کسی مرشد کا مل اور مرد راہ وال کی ضرورت تھی جس کے ظہور کے لیے مغرب کی عقلیت کی سرزمین موزوں نہیں۔ اس کے جوش حیات کو صحیح راستہ نہ مل سکا اس لیے اس نے ایک زلزلہ اور سیلاب کی صورت اختیار کر لی۔ اس کی شراب اپنی تیزی کی وجہ سے مینا گداز ہو گئی۔ اس کا نغمہ اس کے تارچنگ سے افروز ہو گیا۔ اس کے سوز نے ساز کو توڑ ڈالا۔

عاشقے در آہ خود گم گشتے
عسادے در راہ خود گم گشتے

مستی ادھر ز باسجے زاشت
از خدا برید و ہم از خود گشت

وہ جلال و جمالی، قاہری اور دلبری کا اختلاط چاہتا تھا۔ صحیح ترکیب امتزاج سے نا آشنا ہونے کی وجہ سے قاہری و دلبری پر اور جلال و جمالی پر غالب آ گیا۔ سالک راہ شناس نہ ہونے کی وجہ سے وہ راستہ بھول گیا۔ پہلے وہ خدا سے منقطع ہوا، اس سے بعد اپنے آپ سے بھی رشتہ ٹوٹ گیا۔ جو کیفیت معراج قلب سے پیدا ہوتی ہے اس کو وہ آبِ دل کے ارتقا میں تلاش کرتا تھا۔ جہاں تک نفی ماسوا کا تعلق ہے وہ صحیح راستے پر تھا لیکن استحکام خودی میں

لاسے الّا کی طرف قدم نہ اٹھا سکے۔ نفی میں کم ہو گیا، اثبات تک نہیں پہنچ سکا۔ وہ تجلی سے ہم کنار تھا لیکن بے خبر تھا۔ موسیٰ کی طرح وہ بھی طالب ویدار تھا لیکن ویدار الہی کی طلب سے اوجھڑا ویدار آدم کی طلب میں رہ گیا۔ اگر شیخ احمد سرہندی کی قسم کا مرشد، روح کے اسوال و مقامات سے واقف اس کو مل جاتا تو وہ رویت الہی تک اس کو لے جاتا لیکن افسوس کہ وہ اپنی عقل ہی کے بھنور میں چکر کھاتا رہا۔ اس نظم میں اقبال نے نطشے کے متعلق افسوس کیا ہے کہ وہ مرشد کامل نہ مل سکے کی وجہ سے۔ لب ہونے کی بجائے مجذوب ہو گیا۔ کاش کہ اس کو کوئی ایسا مرشد مل جاتا:

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے
اس شعر پر اقبال نے ایک نوٹ لکھا ہے ”بحر منی کا مشہور مجذوب و فلسفی نطشے جو اپنے نفسی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اس کے فلسفیانہ افکار نے اسے غلط راستے پر ڈال دیا۔“

بال جبریلی ص ۲۲۱ پر یورپ کے عنوان کے تحت دو اشعار ہیں جن میں اقبال نے نطشے کے اس خیال کو نظم کیا ہے کہ اگر یورپ میں اور کچھ عرصے تک سہریا یہ داری کا دور دورہ رہا تو تمام یورپ یودیوں کے پیچھے اقتدار میں آجائے گا:

ہاں بڑے بیٹھے ہیں روت سے یہ رو بہ دخواں جن کی رو باقی ہے آگے یہ سچ بہ زور رنگ
خود بخود گرنے کو ہے پے ہوئے پیل کی طارح دیکھیے پڑتا ہے آخر کس کی بھوئی میں فرنگ
آزادی افکار کے خطبے سے متعلق بال جبریلی میں جو نظم ہے اس میں بھی اقبال نے نطشے ہی کے اس خیال کو اپنے خاص رنگ میں بیان کیا ہے کہ آزادی افکار صرف بند قسم کے انسانوں کے لیے مفید ہو سکتی ہے۔ دنی فطرت اور بے ضابطی قلب کے ساتھ آزادی افکار تباہی کا باعث ہوگی۔ ضرب حکیم میں صفحہ ۴۰ پر مہدی برحق کے متعلق اقبال نے جو اشعار لکھے ہیں اس میں ایک طرف اس زمانے کے بعض

سست عناصر مدعیان نبوت اس کے سامنے ہیں جو حقیقی نبوت کے راستے ہی پر نہیں پڑے۔ ایسوں کو اقبال کیلئے ہی سمجھتا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نظر نطشہ پر بھی ہے۔ اس کو وہ سمجھتا تھا کہ جھٹکا ہوا نبی خیال کرتا ہے۔ مہدی برحق کے لیے وہ ایک شرط یہ بھی ضروری سمجھتا ہے کہ وہ زلزلہ عالم افکار ہو، محض دینیاتی مناظرے کرنے والا کتاب ساز اور کتاب فروش نہ ہو۔ نہ وہ مقلد ہو اور نہ محض افکار کن کا مجدد۔ زلزلہ عالم افکار رکھتے ہوئے یقیناً نطشہ اقبال کے مد نظر ہے۔ اقبال کی گفتگو میں بھی جب جدید زمانے کے مدعیان نبوت کا ذکر ہوتا تھا تو نطشہ کو بھی اس فہرست میں داخل کیا جاتا تھا، اگرچہ نطشہ نے کوئی اس قسم کا دعویٰ نہیں کیا اور نہ کوئی امت بنانا چاہی۔

باوجود مداحی اور اثر پذیری کے یہ حقیقت ہے کہ اقبال کبھی نطشہ کا پورے طور پر سپرد نہیں رہا۔ نطشہ کے افکار کا ایک حصہ اقبال کو بہت حیات افروز معلوم ہوا لیکن تو نطشہ کا فلسفہ سرحدی اقبال کی اپنی طبیعت کے موافق تھا اور کچھ یہ بات بھی تھی کہ اپنی بہت باختر قوم کے احیاء کے لیے وہ اس حربے سے کام لینا چاہتا تھا۔ اقبال نے بہت سے حکماء و عوفا سے فیہن حاصل کیا لیکن اپنے فلسفہ سرحدی کے مطابق وہ پوری طرح کبھی کسی کا مقلد نہیں ہوا۔ ہر بڑے مفکر کے ساتھ وہ کچھ دوتا کہ جہاں ہے لیکن کچھ عریضی کے بعد اس کو چھوڑ کر پھر اپنی راہ پر چلے جاتا ہے۔ آخر سرحدی کی تعلیم جو اثرات مغربی فلسفے کے نمایاں ہیں ان میں سرحدی نطشہ کا ہی فلسفہ نہیں ہے بلکہ المانوی فلسفہ بنتے اور فرانسیسی بیرونی فلسفی برکمال کے افکار بھی ملتے ہیں۔ سرحدی کے فلسفے کی تائید میں صفحہ ۱۲ پر جو اشعار ہیں وہ فلسفے سے مستوف ہیں جس کا فلسفہ یہ تھا کہ عین ذات یا حقیقت وجود ایک انسان کے سامنے ہے عمل اس کی فطرت ہے۔ اخلاقی عمل اور پیکار اور نشوونما کے لیے اس نے اپنا غیر یا ماسوا پیدا کیا تاکہ امکان پیکار اور اس کے ذریعے سے امکان ارتقاء ممکن ہو جسے اس فلسفے کو جوں کا توں اقبال نے اپنے بلیغ و رنگین انداز میں اس طرح

بیان کر دیا ہے کہ فلسفے کا خشک صحرا گلزار ہو گیا ہے۔ مقصد ذیل اقتباس سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے:

پیکر ہستی ز آثار خودی است	ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است
خویشتر را چوں خودی بیدار کرد	آشکارا عالم پسندار کرد
صد جمال پوشیدہ اندر ذات او	غیر او پیدا است از اثبات او
در جہاں تھم حضورت کاشت است	خویشتر را غیر خود پیدا شست است
سازد از خود پیکر اغیار را	کاشد اید لذت پیکار را
می کشد از قوت بازو سئے خویش	تا شود آگاہ از نیرو سئے خویش
خود فریبی ہائے اومین حیات	بچو خوں از گل و ضو عین حیات
ہر یک گل خون صد گلشن کند	از پئے یک نغمہ صد شیون کند

غذرای اسراف و این سنگیں ولی خلق و تکمیل جمال معنوی

شعلہ ہائے اوصد ابر آہیم سوخت تا چراغ یک ٹھڈ بر فروخت

یہ سب فشتے کا فخر انا اور فلسفہ حیات ہے۔ یہاں تک افکار اقبال کی اساس کا تعلق ہے اقبال۔ نسبت فطرت کے فشتے سے زیادہ متاثر ہے فشتے کی کشش حیات میں اغلاظ اور مدحائرت کی بھی چاشنی ہے جو فطرت میں اس قدر نمایاں ہیں۔ فشتے ایک خاص انداز کا موجد ہے اور فطرتی سنگ خدا ہے۔

”اسرار خودی میں فطرت کے زیر اثر جو نظمیں مسمیٰ ہیں اب ان پر ایک سرسری نظر ڈال کر دیکھنا چاہیے کہ اقبال پر فطرت کا اثر کس انداز کا ہے۔ صفحہ ۲۵ پر افلاطون پر جو تنقید ہے وہ فطرت سے ماخوذ ہے۔ افلاطون اس عالم محسوس سے ماوروسی ایک ازلی اور ابدی غیر متغیر عالم عقلی کا قائل ہے۔ اس متحرک اور متغیر اور محسوس

زندگی کو مقابلاً غیر اہل سمجھتا تھا۔ اس کا اثر عیسوی اور اسلامی فلسفے اور تصوف پر بہت پائدار اور بہت گہرا ہے۔ اسلامی تصوف میں جو افکار بعض اکابر صوفیہ کے نام کے ساتھ منسوب ہیں وہ حقیقت میں یا افلاطون کے افکار ہیں یا اس کے افکار کے مشتقات ہیں۔ محی الدین ابن عربی کی 'فصوص الحکم' کا بہترین حصہ اسی سے ماخوذ ہے اور فلسفہ اشراق کی بنیاد بھی افلاطونی ہے۔ اسلامی دینیات اور تصوف میں یہ چیزیں اس طرح سہاگئیں اور سموی گئیں کہ اب ان کو اصل اسلام سے علیحدہ کرنا گوشت کا ناخن سے جدا کرنا ہے۔ یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ نطشے کا یہ خیال تھا کہ افلاطون اور سقراط کے اثر نے جو فلسفہ اور تہذیب اور فن لطیف پیدا ہوئے ہیں وہ سب اختلاطی ہیں اور جب تک ان کا قلع قمع نہ کیا جائے اس پھٹکتی ہوئی اور دھڑکتی ہوئی منطرت کو اصل سمجھنا دشوار ہے۔ افلاطون کا اثر جس انداز میں عیسائیت اور مغربی علوم و فنون میں ملتا ہے اس سے کچھ ملتا جلتا اثر اسلامیات میں بھی پایا جاتا ہے۔ افلاطون پر نطشے کے انداز کی تنقید کرنے کے بعد اقبالی اسلامی ادبیات کی طرف رجوع کرتا ہے اور اس کو بھی ادبیات میں بھی وہ رنگ ملتا ہے جس کو وہ اصل کی علت اور اس کا اصل قرار دیتا ہے۔ جو کہ بہاد میں اقبال نے حافظ پر بھی حملہ کر دیا جس سے حافظ کے پرستاروں میں بہت ہل چلی تھی اور انھوں نے بہت سخت الفاظ میں اقبال کے اس نکتہ نظر کی مخالفت کی ہے۔ اقبالی نے حافظ کی نسبت کہہ دیا تھا کہ :

مار گنزارے کہ وار و ہر ناب صید را اول ہی آرد بخواب

نطشے کی طرح اقبال بھی اس خواب آور فن لطیف کے بہت خلاف تھا۔ افلاطون کے ساتھ اس نے حافظ کو بھی عجیب ادبیات کا نمونہ سمجھا کہ بدقت تنقید بنایا۔ لیکن قوم کے برا بھلا ہونے سے اقبال نے 'اسرار خودی' کے دوسرے ایڈیشن میں حافظ کا نام نکال دیا۔ میں نے اقبال سے اس کے متعلق دریافت کیا۔ فرمانے

لگے کہ "خیالات میرے وہی ہیں، میں نے مصلحتاً حافظ کا نام نکال دیا ہے کیونکہ اس میں خدشہ یہ ہے کہ اس مخالفت کی وجہ سے لوگ کہیں میرے نظریے ہی کے مخالف نہ ہو جائیں۔ اگر وہ حافظ کو ایسا نہیں سمجھتے تو نہ سمجھیں لیکن ابیات کے متعلق میرے اس نظریے پر غور کریں۔"

"اسرار خودی" میں صفحہ ۴۴ پر خودی کے جو تین مراحل بیان کیے گئے ہیں ان پر نطشے کا کسی قدر اثر ہے۔ اقبال نے یہ عنوان تجویز کیا ہے کہ "تربیت خودی" اس مرحلے میں اس سے پہلے مرحلہ اول را اطاعت و مرحلہ دوم را ضبط نفس و مرحلہ سوم را نیابت الہی نامیدہ اند۔"

ان مراحل میں مرحلہ اول میں خودی کو شتر قرار دیا ہے۔ یہ خیال بعینہ نطشے سے ماخوذ ہے۔ باقی دو مراحل میں اقبال نے اسلامیات سے مستفاد کیا ہے۔ نطشے کے مال بھی مراحل تین ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ روح حیات میں مراحل میں سے گزرتی ہے یا ازل کہ کہ تبدیلی ہیئت میں وہ یکے بعد دیگرے تین ہیئتیں اختیار کرتی ہے۔ پہلی ہیئت میں وہ اونٹ ہے، دوسری میں شیر اور تیسری میں بچہ۔ ہیئت اشتراکی میں روح نہایت صبر اور حیر سے اپنے اوپر فرائض اور اواہر و فواہی کا بوجھ لا دیتی ہے۔ اس کے بعد صبر اور بار برداری احکام میں سے نکل کر وہ جب ہیئت اختیار می میں آتی ہے تو شیر ہو جاتی ہے۔ اس کا اپنا آزار و اذہ می قانون حیات بن جاتا ہے۔ لیکن نئی اقدار کے پیدا کرنے کے لیے اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ تیسری ہیئت طفلی ہو جس میں معصومیت اور نسیان کی ضرورت ہے۔ پہلے مراحل کو بالکل بھول جائے، زندگی کو ایک کھیل سمجھے، نئے سرے سے اس کا آغاز کرے، گردش ایام کے پیچھے کو باز بچہ سمجھ کر کھائے۔ ایک مقدس اثبات خودی، نئی زندگی کی ایک نئی علت، اس طرح کہ وہ کسی چیز کی معلول نہ ہو۔

اقبال نے نطشے کے تین مراحل میں سے مرحلہ اشتراکی کو لے لیا قرآن کریم

نے بھی ہیئت اشتری کی طرف توجہ فانظر الی الابل کیف خلقت دیکھو اونٹ
 کی طرف کہ وہ کس طرح بنایا گیا ہے۔ اس عامی تہذیب و تحمیل میں اونٹ
 علامت ملی کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے تین
 مراحل میں سے دو مراحل اطاعت اور ضبط نفس دونوں اس میں پائے جاتے ہیں۔
 نطشے کے مال جو مرحلہ شیریں ہے اس کو اقبالی نے دوسری جگہ بیان کیا
 ہے لیکن اس سلسلے میں اس کو نظر انداز کر دیا ہے۔ نطشے کے ہاں اقبال کی نیا
 انہی کی جگہ ایک خلق جدید اور ایک آغاز نو ہے جس کو وہ انداز طفلی سے تعبیر کرتا ہے۔
 ”اسرارِ خودی“ کے صفحہ ۶۲ اور ۶۳ پر ریزہ الماس اور شمع پر جو اشعار ہیں
 وہ براہ راست نطشے کے زیر اثر لکھے گئے ہیں۔ ایک پرندہ ریزہ الماس کو
 شمع سمجھ کر چاٹنے لگا۔ لیکن اس کی سختی کی وجہ سے شکست کھا گیا۔ اس قسم کا مضمون
 اقبال نے ’ابوالاعلا مہر سی‘ والی نظم میں بھی بیان کیا ہے۔ مہر سی مذہب
 آزاد خیال شخص تھا۔ کوشش نہیں کھاتا تھا۔ کسی نے بونا ہوا تیترا اس کو بھیجا کہ
 شاید اس کے منہ میں پانی بھر آئے لیکن وہ قیترا کو مخا طب کر کے پوچھنے لگا کیوں
 جاتی کس قصور میں یہ سزا ملی؟ خود ہی جواب دیتا ہے کہ یہ کمزور ہونے کی
 سزا ہے۔ اگر شاہیں ہوتا تو خود شک رہونے کے بجائے دوسروں کا شکا کرتا۔
 زندگی میں کمزور ہونا ہی سب سے بڑا جرم ہے۔ اسی طرح ’الماس وزغال‘
 والی نظم کا مضمون نطشے سے ماخوذ ہے۔ کیا وی لحاظ سے ہیرا اور کوکہ ایک
 ہی چیز ہے۔ ایک میں مرور ایام سے یہ تبدیلی واقع ہو جاتی ہے کہ کمال سختی کی
 وجہ سے ہیرا بن جاتا ہے۔ سخت بانی سے زندگی میں آب و تاب پیدا ہو جاتی
 ہے۔ دوسرا نرم رہنے کی وجہ سے تیرہ دور ہوتا ہے۔ نطشے کی اخلاقیات کا
 اصول اولیں جو اس کے مذہب کا قلم ہے یہ ہے کہ سخت ہو جاؤ۔ اس
 اصول کی تشریح میں نطشے نے بھی اسی قسم کے استعاروں سے کام لیا ہے۔
 ”اسرارِ خودی“ میں مغربی مفکرین میں سے تین کا اثر نمایاں معلوم ہوتا ہے۔

اساں خودی کا بیان جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے فشتے سے ماخوذ ہے۔ اتھکاں خودی سخت کوشی، اور سخت پسندی کا فلسفہ نطشے کا ہے۔ لیکن حقیقت وقت اور سیلان حیات کے متعلق جو اشوار یا نظمیں ہیں، وہ برگساں سے ماخوذ ہیں۔ برگساں کا اثر اقبال پر اسرار خودی کے بعد بھی قائم رہا۔ افسوس ہے کہ اسرار خودی میں اقبال نے برگساں کا نام نہیں لیا اور اس کا تمام فلسفہ وقت امام شافعی کے ایک قول کے ماتحت نظم کر دیا ہے۔ حضرت امام شافعی کے قول کے تحت میں کوئی فلسفہ نہیں تھا۔ جو فلسفہ اقبال نے برگساں سے لے کر اس قول کی تفسیر میں پیش کر دیا ہے، وہ خود امام صاحب کا فلسفہ نہیں ہے۔ ان کا تدبیر اور تورع فلسفیانہ افکار سے بہت گریزاں تھا۔ برگساں کا یہ فلسفہ توحید کے مقابلے میں دہریت سے زیادہ قریب ہے۔ برگساں دہر ہی کو اصل حقیقت تصور کرتا ہے اور دہر کو وقت قرار دے کر وقت کی ماہیت کو بڑی نکتہ رسی سے بیان کرتا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ زمان یا وقت، مکیوں سے بالکل الگ چیز ہے۔ مگر عام طور پر نفس انسانی زمان کو بھی مکان ہی پر قیاس کرتا ہے۔ زمان ایک لامرکانی اور تخلیقی قوت ہے۔ تغیر امر ارتاتا اس کی ماہیت میں داخل ہیں اور اس کے سوا کسی حقیقت ثانیہ کا وجود نہیں۔ اقبال نے "لا تسبوا لدھر" کی حدیث قدسی سے مدد لے کر برگساں کی دہریت کو توحید کا ہم رنگ بنانے کی کوشش کی ہے :

زندگی از دہرہ دہر از زندگی است لا تسبوا لدھر فرمان نبی است

مذکورہ سطر بیان کی تائید مفصلہ ذیل اقتباس سے ہو سکتی ہے :

اسے اسیر و دوشی فردا در نگر در دلی خود عالم دیگر نگر

در محل خود تجھ ظلمت کاشی وقت را مثل خطے پنداشی

باز با پیمائے لیل و نہار فکر تو پیو و طول روزگار

ساختی این رشتہ را ز نار و دوش گشتی مثل بتاں باطل فروش

تو کہ از اصل زماں آگہ نہ از حیات جاوداں آگہ نہ

این و آن پیدا است از رفتارِ وقت زندگی بسر است از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشیدِ نیت وقتِ جاوید است و خورِ جاویدِ نیت

وقت را مثلِ مکاں گترود امتیازِ دوش و فردا کرد
وقتِ ما کو اول و آخر ندید از خیابانِ ضمیرِ ما و مید

اقبال کا رنگِ شاعری اور امتیاز کی خصوصیات

اس مضمون کا مقصد یہ نہیں کہ اقبال کے بعض افکار کے ماخذ تلاش کر کے اسی کے درجہ کمال میں کوئی کمی پیدا کی جائے۔ شعر کی کئی قسمیں ہیں اور اس کے لحاظ سے شاعروں کی بھی بہت سی قسمیں ہیں۔ کوئی غزل گو مترنم شاعر ہے، کوئی رزمی شاعر ہے، کوئی ہنرمی شاعر۔ کوئی عشقِ مجازی کا شاعر ہے اور کوئی عشقِ حقیقی کا۔ کوئی حب وطن کا شاعر ہے اور کوئی حبِ فطرت کا۔ کوئی ماضی کا شاعر ہے، کوئی حال کا شاعر اور کوئی مستقبل کا شاعر ہے۔ کوئی اخلاقی شاعر ہے اور کوئی قومی شاعر۔ کوئی صوفی شاعر ہے اور کوئی رند شاعر۔ اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ اقبال کو کس صنف میں داخل کیا جائے تو اس کے جواب میں بڑی مشکل پیش آئے گی۔ اس کی شاعری اتنی ہمہ گیر ہے کہ شاعری کی شاید ہی کوئی صنف ہو جو اقبال سے چھوٹ گئی ہو۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ آخر میں ایک مفکر شاعر اور مبلغ شاعر کا رنگ اقبال میں غالب نظر آتا ہے۔ اعلیٰ درجے کی شاعری میں جو جز بہت کا ہوتا ہے وہ اقبال کی شاعری کے آخری دور میں بہت نمایاں ہو گیا۔ اس مضمون کے ضمن میں فقط اتنی گنجائش ہے کہ ہم مختصراً اندازہ کریں کہ بحیثیت ایک مفکر شاعر کے اقبال کا کیا مقام ہے۔ لیکن اس تقدیر و تحنین سے پہلے میں شعرا و فنکار

کی باہمی نسبت کو واضح کر دینا مناسب سمجھتا ہوں جس سے اقبال کے متعلق صحیح اندازہ کرنے میں مدد ملے گی۔

انسانی رجحانات طبع میں ہر قسم کے مرکبات کا امکان ہے۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ انسانی فطرت کے بعض میلانات بعض دوسری قسم کے میلانات کے ساتھ ہم کنار نہیں ملتے۔ مثلاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ریاضی دان یا سائنس دان ادیب نہیں ہو سکتا یا فلسفی خشک استدلالی ہونے کی وجہ سے شاعر نہیں ہو سکتا۔ خود شاعری کے اندر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایک انداز سخن کا قاور الکلام شاعر دوسرے انداز سخن میں سپر انداختہ ہو جاتا ہے۔ لیکن انسان کی تاریخ افکار اور تاریخ کمالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گو عام طور پر اس قسم کے استقرار صحیح ہوتے ہیں لیکن کوئی اٹل اور کلی قواعد اس بارے میں ایسے نہیں ہیں جن کے تحت قطعی طور پر یہ کہہ سکیں کہ فلاں اور فلاں قسم کے کمالات ایک انسان میں یک جا نہیں ہو سکتے۔ قرآن کریم میں بھی اسی وجہ سے عام شعرا کے متعلق استقرار قائم کرتے ہوئے استثنائی صورتوں کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے کہ شعرا گو عام طور پر بے عمل اور رہبری کے قابل نہیں ہوتے، لیکن کہیں کہیں ایمان اور عمل واسطے شاعر بھی ملتے ہیں۔

یہاں ہم صرف یہ جاننا چاہتے ہیں کہ اگر شاعر محض شاعر ہونے کے علاوہ مفکر بھی ہو تو وہ کس قسم کا مفکر ہو سکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر تفکر عبارت ہے استدلالی منظم سے تو شاعری میں اس کی گنجائش بہت کم ہے محض فلسفے کو نظم کرتے ہوئے فلسفہ بھی تشنہ رہ جاتا ہے اور شاعری بھی پھسکی ہو جاتی ہے۔ کسی نتیجے تک پہنچنے کے لیے استدلالی طریقے سے افکار کی تخلیق و تنظیم شاعروں کا کام نہیں اس لیے مفکر شاعر عام طور پر وہ شخص نہیں ہوتا جو اپنی شاعری میں نظم و حکمت کی تخلیق کرے شاعری ایک خاص

طرز احساس، طرز تاثر اور طرز بیان کا نام ہے۔ بڑے بڑے مفکر شاعروں نے یہی کیا ہے کہ جو افکار ان کی قوم میں یا کسی دوسری قوم میں پیدا ہو کر اہل علم میں عام ہو چکے۔ پتے ان کو شعر کا جامہ پہنا کر ایسی روح ان کے اندر بھونکی ہے کہ ان کو بقائے دوام حاصل ہو گیا ہے۔ شاعری دماغ کی زبان نہیں دل کی زبان ہے۔ لیکن دل اور دماغ آخر انسان ہی کے دل و دماغ ہیں۔ ان کا ہمیشہ الگ الگ بولی بولنا ضروری نہیں۔ دماغ کی زبان کی ترسہانی دل کی زبان میں بھی ہو سکتی ہے مگر اپنے انداز سے۔ مفکر شاعروں کا اکثر یہی وظیفہ رہا ہے کہ وہ زندگی کے عام تجربات کو اور خالص مفکروں کے پیدا کردہ افکار اور صوفیا کے پیش کردہ اور محسوس کردہ وجدانات کو شعریات کے خم میں ڈبو کر رنگین اور دل نشین بناتے رہے ہیں۔ فن لطیف دل کشی اور دل نشینی کا نام ہے اور شاعر کا اصل وظیفہ یہی ہے۔ شاعر کا کمال اس کی حساسی اور انداز بیان ہے۔ وہ دنیا میں پھیلے ہوئے تصورات و خیالات و تجربات کو کبھی رنگیں کر دیتا ہے اور کبھی دل سوز۔ شاعر کا کمال افکار کی اچک میں نہیں ہے۔ اس کا کام معلومہ افکار کو دل آویز اور دل دوز بنا دینا ہے۔ جو خیالات عقل دماغ آفریدہ ہوئے کی وجہ سے باہر سے ہی قلب کا طواف کرتے رہتے ہیں وہ شعر کی بدولت دل میں داخل ہو جاتے ہیں اور سنتے رہتے ہیں۔ کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ حقیقت پہلے مرتبہ اس پر منکشف ہوئی رہا اگر ہو سکتا ہے کہ تمام عمر وہ بات اس کے کان میں پڑتی رہی ہو۔ بڑا ہوتا یہ ہے کہ شاعر کے اعجاز بیان کے بغیر وہ پردہ کوشش سے پردہ و دل کے سفر نہیں کر سکتا۔ ہا فسطی کی لوح پر وہ محفوظ ہوتی ہے لیکن شاعر کی آواز کے بغیر وہ سن سکتا ہے اس سے مرعش نہیں ہو سکتا۔ خود اقبالی نے حکمت استدلالی اور شعر میں ڈوبی ہوئی حکمت کا ایک دل آویز طریقہ سے مقابلہ کیا ہے :

حق اگر سوز سے نثار حکمت است شعری کردہ سوز از دل گرفت

بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم دستِ رومی پر وہ مہمل گرفت
 شعر میں اقبال نے جو موتی پروئے ہیں ان کے متعلق محض یہ کہہ دینا نا انصافی
 ہوگی کہ وہ موتی اس نے دوسرے جوہریوں سے لیے ہیں۔ ہیرا جب تک
 تراشا نہ جائے اور موتی جب تک مالا میں پرویا نہ جائے اور جواہرات
 جب تک زیور میں جڑے نہ جائیں ان کا جمال معمولی سنگ ریزوں اور
 خزف پاروں سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اقبال نے شاعری پر جو احسان کیا ہے
 وہ یہ ہے کہ مشرق اور مغرب اور ماضی اور حال کے وہ جواہر پارے جو انفس
 انسانی کے آسمان کے تارے ہیں، کمال شاعری سے اس طرح تراشے اور
 پروئے اور جڑے ہیں کہ نوع انسانی کے لیے ہمیشہ کے لیے بصیرت افروز
 ہو گئے ہیں۔ شعر کی دنیا جو انسانی قلب کی دنیا ہے اس ثروت سے مالا مال
 ہو گئی ہے اور اردو اور فارسی کی شاعری پر جو یہ تہمت تھی کہ اس کا دائرہ
 تصورات بہت محدود ہے اور شعرا بار بار ایک ہی قسم کے خیالات کے گرو
 گھومتے رہتے ہیں، وہ تہمت رفع ہو گئی ہے۔ بڑے بڑے مفکر شاعر
 نے بھی خواہ وہ رومی ہوں یا عطار یا سنائی یا گوشتے یا عینی سن یا براؤننگ
 اس سے زیادہ کوئی کام نہیں کیا۔ اقبال کی حکیمانہ شاعری کا ایک پہلو ایسا بھی
 ہے جو دوسرے مفکر شعرا میں بہت کم یا بیکہ نایاب ہے۔ جہاں تک
 زندگی کا تعلق ہے اس نے نہ رومی کا کامل تتبع کیا ہے نہ نطشے کا نہ برگساں کا۔
 اور نہ کارل مارکس یا لنین کا۔ اپنے تصور کا تائین بنتے ہوئے اس نے رنگین
 دنیا نگاہ اور جیش خواہی ان لوگوں سے لیے ہیں لیکن اس کے مکمل تائین
 کا فقرہ کسی دوسرے کے نقشے کی ہو ہو نقل نہیں ہے۔ اپنی تعمیر کے لیے
 اس نے ان افکار کو سنگ و خشت کی طرح استعمال کیا ہے۔ اقبال ان مفکر
 شاعروں میں سے ہے جن کے پاس اپنا ایک خاص زاویہ نگاہ اور نظریہ حیات
 بھی ہوتا ہے۔ محض افکار کے ادھر انہیں عمر بے اخذ کردہ عناصر سے اس کی

توجہ نہیں ہو سکتی۔ گوٹے نے جو ایک لحاظ سے اقبال کا پیش رو ہے، اسی خیال کو ایک عجیب پیرائے میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے افکار کی تعمیر سے قطع نظر کر کے فقط میرے جسم کی تعمیر کو لو۔ کیا ان عناصر سے جو میں نے بطور خوراک اپنے اندر جذب کیے ہیں، میری شخصیت کی توجہ ہو سکتی ہے؟ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ گوٹے نتیجہ ہے اتنے سو بکروں اور گایوں اور خنزیروں کا اور عرق ہے اتنے ٹن ترکاریوں اور اناجوں کا، تو یہ کس قدر مہمل بات ہوگی۔ یہ تمام غذائیں گوٹے میں آکر گوٹے بن گئی ہیں۔ یہی ہمال اقبال کا ہے۔ اقبال کے اندر رومی بھی ہے اور نطشے بی، کانت بھی اور برگساں بھی، کارل مارکس بھی اور لینن بھی۔ اور شاعری کے لحاظ سے بیدل بھی اور غالب بھی۔ لیکن اقبال کے اندر ان سب میں سے کسی کی اپنی حیثیت جوں کی توں قائم نہیں ہے۔ رومی کا انسان کامل اور مردِ عارف، نطشے جیسے کافر کے 'فوق الانسان' سے ہمکنار ہو کر اقبالی انسان بن گیا ہے۔ برگساں کی وہریت اسلام کی توحید سے مل کر کچھ اور چیز ہو گئی ہے۔ اگر یہ نظر غائر دیکھا جائے تو اقبالی کے اندر یہ عجیب و غریب کمال نظر آئے گا کہ زندگی کے بظاہر متضاد اور متخالف نظریات اس میں عجیب طرح سے ترکیب پا گئے ہیں۔ بعض نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال ان بعض متضاد چیزوں کو جوڑ نہیں سکا جس وقت جو جس سے چاہا لے لیا۔ یہی اعتراض افلاطون پر بھی کیا گیا ہے۔ جلال الدین رومی پر بھی اور نطشے پر بھی۔ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور افکار و تاثرات کی گونا گونی کو کوئی صاحب کمال ایک رنگ میں لا بھی سکتا ہے یا نہیں۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ متضاد رنگوں کے تار و پود کو وہ دلکش نقشوں میں یں لیتا ہے۔ منطقی حیثیت سے کسی کو تشفی ہو نہ ہو لیکن بیان کی ساحری ایسی ہے کہ اقبال کو پڑھتے ہوئے کسی تضاد کا احساس نہیں ہوتا۔

عارف رومی کو اقبال اپنا مرشد سمجھتا ہے۔ تباہ و برباد میں افلاک اور

ماورائے افلاک کی بیر میں وہ رہتا ہے۔ تمام حقائق اور واردات کی اصلیت اقبال پر اسی مرشد کے سمجھانے سے نکلتی ہے۔ بال جبریل میں پیر و مرشد کا مکالمہ بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اقبال کو نبی صلعم کے بعد پیر رومی ہی سے گہرا واسطہ روحانی ہے۔ دیگر حکما پر اقبال مخالفانہ تنقید بھی کرتا ہے لیکن پیر رومی کے ساتھ رشتہ عقیدت بہت راسخ اور غیر متزلزل ہے۔ اقبال کے ارتقائے عقلی و روحانی میں یہ رشتہ روز بروز مضبوط ہوتا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال جیسے آزاد خیال شخص کو اگر کسی کا مرید کہہ سکتے ہیں تو وہ پیر رومی ہی کا مرید ہے۔ دیکھنا چاہیے کہ تمام صوفیائے کرام میں سے اقبال نے اس مرشد کو کیوں منتخب کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ رومی کا تصوف اسلامی تصوف کی مختلف قسموں میں ایک امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ عشق اور عقل کا باہمی تعلق جس پر اقبال نے اپنی شاعری کا بہت سا حصہ وقف کیا ہے پیر رومی کا خاص مضمون ہے۔ اقبال نے اس مضمون میں فقط مرشد کے الفاظ کو دہرایا نہیں بلکہ جدت افکار سے اس میں بہت دلکش رنگ اپنی طرف سے بھرے ہیں۔ رومی کے تصوف میں حرکت اور ارتقا کے تصورات بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ رومی آزاد خیال اور وہ یعنی جبر کے مقابلے میں اختیار کا قائل ہے۔ تقدیر کا مفہوم رومی کے ہاں عام اسلامی مفکرین سے بالکل الگ ہے۔ وہ جہاد کو انسان کی تقدیر قرار دیتا ہے۔ انسان کی ماہیت اور اس کے کمال کے ممکنات رومی کے فلسفے میں اس انداز سے بیان ہوئے ہیں کہ وہ جرأت افکار میں بعض اوقات نیشے کا پیش رو معلوم ہوتا ہے۔ رومی انفرادی بقا کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ خدا میں انسان اس طرح محو نہیں ہو جاتا جس طرح کہ قطرہ سمندر میں محو ہو جاتا ہے بلکہ ایسا ہوتا ہے جیسے کہ سورج کی روشنی میں چراغ جل رہا ہے یا جیسے لوہا آگ میں پڑ کر آگ ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کے اس کی انفرادیت باقی رہتی ہے۔ تقویم خودی، تخلیق ذات اور ادھائے انا کے

مضامین جو اقبال کو بہت پسند ہیں اور اقبال کی شاعری کا امتیازی جوہر ہیں، رومی کے ہاں جا بجا ملتے ہیں :-

وانہ باشی مرغ کانت بر چنند غنچہ باشی کو دکانت بر کفند

وانہ پنہاں کن سر اپا دام شو غنچہ پنہاں کن گیا بام شو

تسخیر کائنات اور عروج آدم اقبال کی طرح رومی کا بھی خاص مضمون ہے :

آنکہ بر افلاک رفتارش بود بر زمیں رفتن چہ و شوارش بود

رومی کے ہاں کے بہترین تصورات اقبال میں ایک جدید رنگ میں ملتے ہیں لیکن زمانے کے اقتضا سے بعض امور میں مرید مرشد سے آگے نکل گیا ہے۔ تعمیر ملت اور حقیقت اجتماعیہ کا جو فلسفہ اقبال نے بیان کیا ہے اس کی فقط کہیں کہیں جھلکیاں ہی رومی میں مل سکتی ہیں۔ جس خوبی اور شرح و بسط کے ساتھ اقبال نے اس میں نکتہ آفرینی کی ہے وہ اقبال ہی کا حصہ ہے۔ رومی کا جذبہ عشق بہت حد تک محویت ذات الہی کے تاثرات میں رہ جاتا ہے۔ اقبال کے ہاں جذبہ عشق ایک جذبہ تخلیق، جذبہ تسخیر اور جذبہ ارتقا بن گیا ہے اور اس پہلو سے اقبال نے ایسے مضامین پیدا کیے ہیں جن کا مرشد کے ہاں مشکل سے کوئی نشان ملے گا۔

نطشے کی مریدی اقبال نے اس حد تک نبی قبول نہیں کی جس حد تک کہ اس نے مرشد رومی کا اتباع کیا ہے۔ نطشے کے افکار میں سے اقبال کو تعمیر خودی، استحکام خودی اور عروج آدم کا مضمون پسند آیا۔ لیکن نطشے کے ہاں سے تخریبی افکار بہ نسبت ترکیبی افکار کے بہت زیادہ ملتے ہیں۔ اس میں جلال کا پہلو جمال کے پہلو پر اس قدر غالب ہے کہ ہستی محض ایک میدان کا رزاق بن جاتی ہے۔ اقبال خودی کے ساتھ ایک بے خودی کا فلسفہ بھی رکھتا ہے۔ ایک کو دوسرے کے بغیر ناقص سمجھتا ہے۔ نطشے کے ہاں انفرادی خود اختیاری کا اس قدر زور ہے کہ فرد کا رشتہ ملت اور کائنات سے نہایت غیر معین اور مبہم سا رہ جاتا ہے۔ اس کے ہاں قاہری غالب ہے اور ولبری مغلوب۔ اقبال کے نصب العین انسان

میں ناز کے ساتھ نیاز بھی ہے، اور عا کے ساتھ تسلیم و رضا بھی ہے۔ نظمیں جمہوریت اور مساوات کا دشمن ہے، اور غریبوں اور کمزوروں کے لیے اس کے پس نفرت کے احساس کے سوا کچھ نہیں۔ اقبال بھی جمہوریت کی موجودہ شکلوں کو دھوکا سمجھتا ہے لیکن ایک اعلیٰ سطح پر صحیح مساوات کا متنازعہ ہے اور ایسے خدا کا قائل ہے جو اپنے فرشتوں کو حکم دیتا ہے کہ اٹھو! مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو۔ نظمیں کے ہاں صداقت کا معیار قوت کے سوا کچھ نہیں۔ تنازع للبقا کا انداز ظالمانہ، بے رحم اور جابرانہ ہے۔ اقبال کے ہاں محض قوت صداقت کا معیار نہیں۔ نظمیں خدا کا منکر ہے اقبال اعلیٰ درجے کا موجد ہے۔ نظمیں مجذوب ہے اور اقبال حکیم ہے۔ اقبال تمام نوع انسانی کو الجھا رہا تھا ہے، نظمیں کی نظر فقط چند کا مل افراد پر ہے جو تمام پیکار حیات کا ماحصل ہیں۔ نظمیں نے ڈارون کے نظریہ حیات پر اخلاق اور فلسفے کی بنیاد رکھی۔ اس کا یہ خیال کہ اسی نظریے کے ماتحت آنے والا انسان موجودہ انسان سے اتنا ہی مختلف ہو سکتا ہے جتنا کہ موجودہ انسان کیڑوں مکوڑوں سے مختلف ہو گیا ہے۔ انسانی نسب العین میں یہ خیال بڑی قوت پیدا کر سکتا ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ نظمیں کسی وجہ سے بڑے زور شور سے یہ عقیدہ بھی رکھتا تھا کہ کائنات اپنے حوادث کو ازلی اور ابدی طور پر دہرائی رہتی ہے۔ جو کچھ ہو رہا ہے وہ پہلے بھی ہو چکا ہے۔ جو مخلوق اس وقت ہے وہ پہلے بھی موجود رہ چکی ہے اور آئندہ بھی بار بار وجود میں آتی رہے گی۔ تکرار ابدی کا یہ عقیدہ نظمیں کے جوش ارتقا کے خلاف پڑتا ہے۔ اگر حجت حقیقت میں ارتقائی نہیں بلکہ دوری ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے وہ محض تکرار ہے تو تمام ذوق پیکار مہمل اور حبدید انسان کی تخلیق کا خیال بے معنی ہو جاتا ہے۔ نظمیں کے افکار میں حبابِ جا متناقضات پائے جاتے ہیں لیکن ارتقا اور تکرار کا تناقض بڑا شدید ہے۔ اقبال اور رومی دونوں کے افکار اس تناقض سے بری ہیں:

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی
اللہ کرے مرعہ شوق نہ ہو طے

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ میری زندگی ایک عروج مسلسل ہے۔ میں ذراست
پریشاں سے شروع ہوا تھا۔ جما دو نباتات سے گزرتا ہوا انسان تک
پہنچا ہوں :

مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کہ زمردن کم شدم

عارف رومن کا نظریہ یہ ہے کہ زندگی میں نہ رجعت ہے نہ تکرار۔ اسی
نظریے میں اقبال رومی کا ہم نوا ہے اور دونوں نقطے کے مخالف ہیں۔

(سہ ماہی اردو۔ اقبال نمبر ۳۸ ۱۹۶۱ء)

جاوید نامہ

اقبال کا "جاوید نامہ" کیا ہے۔ کن معنایں پر مشتمل ہے۔ حیات و کامیابی کی نسبت کیا کیا مباحث اور کون کون سے مسائل اس میں تشبیہی انداز میں پیش کیے گئے ہیں۔ یہ ایک بحر بے کراں ہے۔ اس کی نسبت یہ توقع رکھنا کہ کوئی شخص چند سطحوں میں اس کا خلاصہ یا لب لباب بیان کر دے، کسی بھی مفکر یا مقرر کے بس کی بات نہیں۔ اس کتاب میں تخلیل اور تشیل سے کام لے کر ایک بحر نگار، فکرمند اور فکر انگیز شاعر حکیم نے انسان کی دیرینہ روحانی کشاکش کو نہایت دل نشیں انداز میں پیش کیا ہے۔ فیضی نے عکاسانہ نگاہ سے شعر کے پیرایہ میں بیان کر سکتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ :

امروز نہ شاعر محکم
دانشدہ جاوید نامہ
لیکن اقبال کی شہرہ و کعبہ شعور کے مقابلیں میں اقصیٰ یا عرقی
کو دیکھا نہ شاعر ہی ہزار غریب کیچے رہ جاتی ہے۔ شرق و غرب میں اٹھارہ
ہزار بات نہ اور میرا است حیات کا جو تلاطم اس دور میں پایا جاتا ہے وہ اس کے
قبل انسانی تاریخ کی کسی صدی میں نظر نہیں آتا۔ اقبال کی قسم کا انسان نہ
مشرقی ہے اور نہ غربی۔ اقبال کا مرشد و مرشد رہی ہو بھی ہی کہتے تھاکہ :
نہ از شرق قسم نہ از غربم نہ از خاک خراسانم
اور اقبال بھی یہی کہتا ہے :

درویش خداست نہ شرقی ہے نہ غربی

اور اسی قوم کو نصیحت کرتا ہے کہ اپنے جذبات اور افکار کو شرق و غرب کی قید
سے آزاد کرو۔ نہ ایشیا کی روحانی بلندیوں کی مدح سرائی کرو اور نہ مغرب پرست

ہو کر اس کے فتنے اور انسانوں کی اس وقت ہر جگہ وہی حالت ہے جسے قرآن نے اخلاص الی اللہ یعنی کہا ہے۔ مشرق نے جوئی مذہبیت سے انسانیت کو ذلیل کر رکھا ہے اور مغرب دنیا کو جنت بنانے کی کوشش میں اس کو جہنم میں ڈھکیلتا رہتا ہے:

بجز از غاورد و افسونی افرنگ مشو

کہ نیر ز و بگو سے این ہمہ دیرینہ و نو

یہ قدیم بھی ایٹم ہے اور یہ جدید بھی پلیڈ ہے۔ انسانیت کا وقار بلکہ اس کی بقا فکر اور عمل کے نئے سانچوں کی تلاش میں ہے۔

”جاوید نامہ“ میں اقبال نے قدیم اور جدید تمام اہم تحریکات اور اسالیبِ حیات کا جائزہ لیا ہے۔ انہی کی تنقید بھیانانہ اور عارفانہ ہے۔ لیکن تمام ”جاوید نامہ“ میں نفی کے ساتھ اثبات کا پہلو موجو د ہے۔ مشرق و غرب میں تمام اقوام کی زندگی میں جو پیکار افکار ہے وہ اس کتاب میں ملتی ہے۔ اقبال ایک آفاقی مفکر ہے۔ اس کے مخاطب فقط مسلمان نہیں۔ اگرچہ اپنی ملت کے احیاء اور نشاۃ ثانیہ کو وہ اپنا اولین فرض سمجھتا ہے۔ اقبال کا تمام فلسفہ حیات اس کتاب کے اندر موجو د ہے۔ اور اپنے زاویہ نگاہ کی وضاحت کے لیے وہ دیگر مذاہب پر بھی ایک بے تعصب اور منصفانہ نگاہ ڈالتا ہے۔ ان میں آپ کو عارف، ہندی لکھی ملت ہے اور گوتم بدھ اور زرتشت بھی اپنے مخصوص انداز فکر کے ساتھ آپ کے سامنے آتے ہیں۔ قرآن نے خدا اور عاظم و آدم کا کیا تصور پیش کیا، یہ اس شدت تاثر اور وسعت فکر کے ساتھ بیان ہوا ہے کہ اسلامی ادب میں کہیں اس کی مثال نہیں ملتی۔ محکماتِ عالم قرآنی کیا ہیں۔ خلافتِ آدم سے کیا مراد ہے۔ حکومتِ الٰہی کسے کہتے ہیں۔ عقل اور عشق کے امتیازی خصوصیات کیا ہیں۔ اور ان میں باہمی توافق و تخالف کس قسم کا ہے۔ ان کی ہم آہنگی سے زندگی ارتقائے لامتناہی کی منزل لیں کس تیزی سے طے کر سکتی ہے۔ اشتراکیت کیا ہے۔ ملوکیت کیا ہے۔

دین و وطن کی آویزش شرق و غرب میں کیا کی صورتیں پیدا کر چکی ہے اور اس وقت مسلمانوں کو اس کا کیا حل تلاش کرنا چاہیے۔ سرمایہ دار اور محنت کش کی پیکار کیوں ہے۔ غرضیکہ اس کتاب میں عصر حاضر میں انسانی زندگی کے تمام زندہ مسائل ایک زندہ جاوید انسان نے عارفانہ تنقید کے ساتھ بیان کیے ہیں۔

”جاوید نامہ“ کی بہت سی امتیازی خصوصیات ہیں۔ خاص طور پر اس کی قابل تحسین خوبی یہ ہے کہ اس میں علامہ اقبال نے ایسے مفکرین اور پیشوایان ادیان کے ساتھ بھی کمال و درجہ کی رواداری بلکہ عقیدت برتی ہے جن کے متعلق عام طور پر مسلمان اچھے جذبات نہیں رکھتے۔ ماثلاً بدھ کے نظریہ حیات کو چند اشعار میں نہایت بے تعصبی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ حالانکہ کثرت سے لوگ یہی سمجھتے ہیں کہ بدھ خدا کا منکر تھا اور محض فنی حیات کی تعظیم کرتا تھا۔

کوتاہ نظر شارحین نے اقبال کو ہر قسم کے تصوف کا دشمن سمجھ لیا ہے حالانکہ بلند انداز کے تصوف کا کثیر حصہ اس کے افکار و تاثر کا ایک جزو لا ینفک ہے۔ منصور حلاج کے ہم عصر اور کم نظر ملاؤں نے اس کو ملحد و کافر قرار دے کر اس کو مصلوب کر دیا۔ لیکن اقبال اس کو اسرارِ سخودی کا کاشف سمجھتا ہے۔ اقبال نے فلک مشتری میں ارواحِ جاہلہ حلق و قلب و قرۃ العین طاہرہ کو یکجا کر دیا ہے، اور ان کے علاج و نوا کے قلب و نوا کے طاہرہ ”جاوید نامہ“ کا ایک دلکش حصہ ہیں۔ اقبال، علی محمد باب اور بہار اللہ کی تحریک کو جنھوں نے ایرانی مجتہدوں کے جمود اور رجعت پسندی سے تنگ آکر ایک نئی نبوت قائم کر دی، ملتِ اسلامیہ کے لیے باعثِ فساد سمجھتے تھے۔ لیکن اس تحریک کی ایک مخلص شہید قرۃ العین طاہرہ کی وہ غزل جو اہل دل کے اندر ارتعاش پیدا کرتی ہے جاوید نامہ میں درج ہے:

گر بتوافدِ نظر، چہرہ بہ چہرہ روبرو
مشرع وہم غم ترا، نکتہ بہ نکتہ، موبو

از پسے دیدن رخت، بچو مصافت و دام
خانہ بخانہ، و ربدار، کو چہ بہ کو چہ، کو بکو
می رود از فراق تو خون دل از دو دیدہ ام
و جلد بد بجلد، بیم بہ بیم، چشمہ بہ چشمہ، جو بجو

علاج اور قرۃ العین کے ساتھ غالب بھی موجود ہے۔ جو اس کا اقرار کرتا تھا کہ عجی ہونے کی وجہ سے میں دین عربی کا رمز شناس نہیں بن سکتا۔

”اسرار خودی“ کے انگریز مترجم پروفیسر ٹکسن نے عارفِ رومی کی داد دیتے

ہوئے ایک جگہ لکھا ہے کہ اس شخص میں کیا دل و رجب مذہبی رواداری ملتی اور اس کے مقابلہ واسے سے کیا ہے، جس کی مشہور تصنیف ”دیوان کو میڈی“ ہے لیکن دانتے

اس قدر متعصب ہے کہ اس نے (نوزائش) محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کا ٹھکانا بھی جہنم میں دکھایا ہے۔

عارفِ رومی کی یہ اداری اس کے مرید اقبال میں بھی موجود ہے اور یہ رواداری

اور عدمِ اکراہ فی الدین اور حقیقتِ اصلِ اصلی اسلام کا فیض تھا جو ہر حسن فکر و

عمل کی راہ دیتا ہے، خواہ اس کا سرچشمہ کوئی مسلمان ہو یا غیر مسلم۔

لیکن رواداری کے بھی آخر کچھ حدود ہیں۔ اقبال نے بھی کچھ مشہور انسانوں کو

جہنم میں ڈالنا ہے۔ لیکن یہ وہ لوگ ہیں جو انسانیت اور ملت سے نفداری اور

نقد کی وجہ سے رحمت کے مستحق نہ رہے۔ ان کو ایک ایسے خوف ناک عالم

میں دکھایا ہے جس کے تھور سے روٹنے خطرے ہوتے ہیں:

صبح او مانندِ شام از بخلِ مہر

عوزِ رخ از احراقِ شاں آمدِ نقد

روح تو سے کشتہ از بہرِ دتن

ننگِ آدمِ ننگِ دینِ ننگِ وطن

ایں ہمہ کردارِ آلِ انداخِ زشت

”جاوید نامہ“ میں اگرچہ سب کچھ افلاک کی سیر میں دکھایا گیا ہے۔ لیکن اقبال

عالمِ مطہر و د و مرد و سپہر

منزلِ ارواحِ بے یوم و لشور

اندرونِ او و طاعنِ غریبِ کس

جمعہ از بنگال و صادقِ اندکن

در نکاششِ تحفِ غلامی را کہ کشت

”جاوید نامہ“ میں اگرچہ سب کچھ افلاک کی سیر میں دکھایا گیا ہے۔ لیکن اقبال

کی فکر گاہ زیادہ تر یہی کہہ ارض اور اس میں نائب الہی آدم ہے۔ مناجات میں علامہ فرماتے ہیں:

آپ نے گفتگو از جہانے دیگر است
ایں کتاب از آسمانے دیگر است

لیکن تمام کتاب میں اس آسمانے دیگر کا تعلق اس خاک سے ہی دکھائی دیتا ہے۔ ”جاوید نامہ“ ایک مناجات سے شروع ہوتا ہے۔ لیکن اس مناجات میں بھی ابتدائی اشعار خدا کے متعلق نہیں بلکہ انسان کے متعلق ہیں۔ اقبال کو تمام عمر ایک نئے آدم کی تلاش رہی اور اس نے یہاں تک کہہ دیا کہ خدا بھی آدمی ہی کی تلاش میں ہے:

خدا ہم در تلاش آدمی ہست

اس مناجات کا پہلا شعر انسان اور اس کی بے تابی ہی کو بیان کرتا ہے۔ اس بارے میں اقبال غالب کا ہم نوا ہے۔ اس کے کلیات اردو کا پہلا شعری انسان ہی کے نفس مضطرب کو پیش کرتا ہے۔ انسان کا نفس بیچ و تاب حیات کی وجہ سے ایک فریادی نفس ہے:

نقش فریادی ہے کس کی شوخی تحریر کا

کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا

مولانا روم کی مثنوی بھی فریاد ہی سے شروع ہوتی ہے۔ ایک جنت سے

نکلنا ہوا اور دوسری جنت کا طالب انسان لازماً بے تاب اور سراپا اضطراب رہے گا:

بشنو از نئے چوں حکایت می کند وز جدائی ما شکایت می کند

کہ نیستال تا مرا بہریدہ اند از فقیرم مردوزن نالیدہ اند

”جاوید نامہ“ کی مناجات کا آغاز بھی یہی کیفیت پیش کرتا ہے:

آدمی اندر جہان ہفت رنگ ہر زمان گرم فغاں مانند چنگ

ایں جہاں صید است و صیادیم ما با اسیر رفته از یادیم ما ؟
 ز لیتم تماز لیتم اندر فراقی و انما آنسوئے این نیلی رواق
 بسته در باراد بر ویم ناز کن خاک را با قدریاں ہم راز کن
 زار نا لیدم عدلئے بر بخواست ہم نفس فرزند آدم را کجا ست ؟
 آتش و رسینه من بر فسر و ز عود را بگداز و ہمیزم را بسوز

اس تمام سیر میں عارفِ رومی اقبالی کا رہنما اور رہبر ہے۔ بعض اوقات اہل علم بھی پوچھتے ہیں کہ اقبال جو خود ایک اعلیٰ درجے کا مفکر اور ایک گہرے روحانی و وجدی سے فیض یاب ہے اس نے مسلمانوں کی تمام فکری اور روحانی تاریخ میں جلال الدین رومی کو منتخب کر کے کیوں اس کی مریدی اختیار کی۔ میں اس کا مختصراً جواب دینے کی کوشش کرتا ہوں۔ فکر و ذکر کا جو امتزاج عارفِ رومی میں ملتا ہے وہ کہیں اور نظر نہیں آتا۔ علاوہ ازیں مثنوی میں جو آدم پیش کیا ہے وہ قرآن ہی کا آدم ہے جو ایک مجروحِ ملائک اور مسخرِ کائنات ہستی ہے۔ یہ ایک نصب العینِ ہستی ہے جس کی اساسی صفات میں کمالِ درجے کا علم اور کمالِ درجے کا عشق الہی ہم آہنگ ہیں۔ مولانا روم کے نزدیک محض علم عشق سے معرا ہو کر ابلیس نہ زیر کی رہ جاتا ہے :

می شناسد ہر کہ از سر محرم است

زیر کی ز ابلیس و عشق از آدم است

اس تعلیم کو مثنوی میں جابجا نہایت حکیمانہ اور ول آویزاں انداز میں پیش کیا گیا ہے اس تعلیم کے ساتھ نظریہ ارتقاء حیات بھی وابستہ ہے جس کو جس یقین اور طریقے سے عارفِ رومی نے بیان کیا ہے اس کی مثال نہ کہیں اسلامی مفکرین میں نظر آتی ہے اور نہ غیر اسلامی فلسفوں میں اس کی وضاحت ملتی ہے۔ علامہ اقبال فکر و تحقیق اور اپنی طبیعت کے تقاضے سے زندگی کی نسبت ارتقائی زاویہ نگاہ اختیار کر چکے تھے۔ اس تعلیم کے لیے ان کو رومی سے بہتر کوئی مرشد

نہ مل سکتا تھا۔ مولانا روم اپنے عصر کی تمام حکمت پر حاوی تھے۔ ان کے پاس حکمت یونانی بھی تھی اور حکمت ایبانی بھی۔ اور وہ گہرے تفکر اور روحانی وجدان سے اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ کائنات بے جان مادی ذرات پر نہیں بلکہ ارواح پر مشتمل ہے، جن کا مصدر خدا ہے اور منتہی بھی ذات الہی ہے۔ ان کے نزدیک جمادات کافی نفسہ کوئی وجود نہیں۔ جنہیں خاک کے ذرے کہتے ہیں وہ بھی زندہ ہیں اور خدا کی طرف رخ کر کے اسے منزل مقصود سمجھ کر ارتقا کو ش ہیں:

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند

بامین و تو مردہ باحق زندہ اند

جسے ہم ارواح کہتے ہیں و ہشت آئینہ نفوس ہیں:

آئینہ کردم عیاں رویش دل و پستش جہاں

اقبال بھی کائنات کو روحانی اور ارتقا کو ش سمجھتے تھے اور ان کا کامل یقین تھا کہ یہی حقیقت حیات ہے اور زندگی کے تمام مسائل کا حل اس عشق سے ہو سکتا ہے جو رجعت الی اللہ کے میلان اور جذبے کا نام ہے۔ حکمت بالغہ بھی اسی عشق سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ تمام نظریہ حیات رومی اور اقبال میں مشترک ہے اور مسلمانوں میں کوئی دو مفکر اس بارے میں اتنے ہم آہنگ نہیں جتنے کہ عارف رومی اور علامہ اقبال۔ نہ مولانا روم کا تصوف حیات سے گریز ہے اور نہ اقبال کا عشق محض صوفیانہ ہو سکتا ہے۔ اقبال نے "جاوید نامہ" میں اکثر اہم مسائل کا جواب رومی کی زبان سے پیش کیا ہے، اور ان جوابوں میں رومی اور اقبال کا تعلق کچھ اس انداز کا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ سقراط اور افلاطون کا۔ افلاطون نے اپنا اہم ترین فلسفہ سقراط کی زبان سے پیش کیا ہے۔ اور آج تک یہ فیصد کرنا دشوار ہے کہ افلاطون کے مکالمات میں جہاں سقراط کی زبانی کچھ بیان ہوا ہے وہ خیال سقراط کا ہے یا افلاطون نے اپنے مرشد کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ جہاں مرشد و مرید میں کمال درجے کی ہم آہنگی پیدا ہو جائے وہاں یہی

کیفیت ہوتی ہے۔ رومی اور اقبال کی ہم آہنگی ایک مستقل اور وسیع مضمون ہے جس پر بحث کرنے کی یہاں گنجائش نہیں۔ "جادید نامہ" میں سے اس کی فقط ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ ایک تارک الدنیا ہندو جوگی غار ہائے قمر میں خلوت گرفتہ اس انداز میں ملتا ہے :

موسے پر سر بستہ و عریاں بدن گرد او مارے سفیدے حلقہ زن
آوے از آب و گل بالاترے عالم از ویر خیاںش پیکرے
وقت اور اگر دشمن ایام نے کار او با چرخ نیلی تمام نے
اس ہندو جوگی نے شکر آجاریہ کی نرگن ویدانت یعنی اس وحدت و جوہر کا
نظریہ اختیار کر رکھا ہے جو وحدت بے صفات کے علاوہ نہ عالم کی قائل
ہے اور نہ آدم کی۔ جوگی کا نظریہ یہ ہے :

عالم از رنگ است و بے رنگی است حق
حسٹ عالم، چھیت آدم، چھیت حق ؟

اقبال کی زبانی رومی کا جواب اس کی تردید میں نہایت جامع انداز میں
پانچ اشعار میں موجود ہے۔ زاویہ نگاہ وہی ہے جو اقبال اور رومی میں
مشترک ہے :

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن عالم ایں شمشیر را سنگِ فسن
مشرق حق را دید و عالم را ندید غرب و در عالم خیزید از حق رمید
چشم بر حق باز کرد و ن بندگی است خویش را بے پردہ دیدن زندگی است
بندہ چوں از زندگی گرو و برات ہم خدا آں بندہ را گوید صلوات
ہر کہ از تقدیر خویش آگاہ نیست
خاک او با سوزِ جہاں ہمراہ نیست

مطبوعاتِ ادارہٴ ثقافتِ اسلامیہ

۵۵/۱۰	مسئلہ تعدد ازواج	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	تحدید نسل	عکبت روی	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	اجتماعی مسائل	نشیہا ج مدی	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	زیر دستوں کی آفتابی	اسلام کا نظریہ حیات	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	الفزری	مولانا محمد حنیف ندوی	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	اسلام اور فطرت	مسئلہ اجتہاد	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	دیت ہلال	افکارِ غزالی	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے	سرگزشت غزالی	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	تاریخِ جمہوریت	تعلیمات غزالی	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	انڈونیشیا قسم اول - پہلے قسم دوم	افکارِ ابن خلدون	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	سر سید اور اصلاحِ معاشرہ	عقائد ابن تیمیہ	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج قسم اول	مکتوباتِ عتیق (شاہ ولی اللہ)	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج قسم دوم	مسلمانوں کے عقائد و افکار	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	یشیر احمد ڈار ایم۔ اے	مولانا محمد جعفر پھلواری	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	حکمتِ قدیم کا فلسفہ اخلاق	مقالات	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	تاریخِ تصوف	اسلام، دینِ آسان	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	محمد مظہر الدین صدیقی ایم۔ اے	مقامِ مذت	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	اسلام اور مذاہبِ عالم	انتخابِ حدیث	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	اسلام میں حیثیتِ نسواں	گلستانِ حدیث	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	اسلام کا نظریہ اخلاق	پیغمبرِ انسانیت	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	اسلام کا معاشی نظریہ	اسلام اور موسیقی	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳
۵۵/۱۰	اسلام کا نظریہ تاریخ	ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز	۵۰/۳	قیمت	۵۰/۳

ماثر لاہور (سید انشی فرید آبادی) ۲/-	۴۵/۱	دین فطرت
مسلمانوں کے سیاسی ہتھیار (غید احمد) ۵/۷۵	۲-	عقائد اجمال
اقبال کا نظریہ اخلاق (سید احمد رفیق) ۲/-	۲۵/۷	مقام انسانیت
غیر مجلد ۲/-		ڈاکٹر محمد رفیع الدین
مسئلہ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) ۲/۲۵	۶/۵۰	قرآن اور علم جدید
مجموعہ مباحث اسلامی (نصیر رفیع اللہ) ۳/۵۰	۲۵/۷	اسلام کا نظریہ تعلیم
سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) ۳/۵۰		مولانا رئیس احمد حفیظی
گزشتہ صاحب اور اسلام (ابوالامان) ۶/۵۰		اسلام اور معاشرہ و قانون (حصہ دوم) ۵/۵۰
اسلام اور تعمیر شخصیت (عبدالرشید) ۲/۵۰	۵/- روپے	سیاست شرعیہ
اسلامی اصول صحت (فضل کریم نازانی) ۳/۵۰	۶/۵۰	اسلام میں عدل و احسان
چند معاشی مسائل اور اسلام ۵/-	۱۲/-	تاریخ دولت فاطمیہ
(سید یعقوب شاہ)		خواجہ عباد اللہ اختر
تراجم	۶/-	مشامیر اسلام
طب العرب (ایڈورڈ جی براؤن) حکیم نیرود علی ۴/۲۵	۶/-	مذہب اسلامیہ
طفو ظات رومی (جلال الدین رومی) ۶/۷۵	۷/۵۰	بیدل
(عبدالرشید تبسم)	۷/۵۰	اسلام اور حقوق انسانی
حیات محمد (محمد حسین بیگل) امام خان ۲۲/۵۰		اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت ۲۵/۷
فقہ عمر (شاہ ولی اللہ) امام خان ۷/۷۵		دیگر مصنفین
تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ (احمد شلی) ۷/۷۰		اسلام کی بنیادی حقیقتیں (ارکین اداس) ۲/-
(محمد حسین نمبریں)		تہذیب تمدن اسلامی (رشید اختر ندوی) ۶/۷۵
موسیقی کی شرعی حیثیت (اما غزالی) نصیر شاہ ۲/-	۷/۵۰	حصہ دوم
الفہرست (ابن ندیم) محمد اسحاق (زید شیع)	۷/-	سوم
پتہ: سکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور (پاکستان)		

تصورات عرب قبل اسلام

مولانا عبید اللہ قدسی

اس کتاب میں جزیرہ عرب قبل اسلام کی تہذیب ، ثقافت ، عقاید ، دینی شعائر اور ان کے نظریہ حیات و موت کو تفصیل سے پیش کیا گیا ہے ۔

یہودیت ، عیسائیت اور مجوسیت اطراف عرب میں معین حدود میں الجھی رہیں ۔ اس وقت تمام عالم جسم نامی کے تصور سے خالی تھا اور کہیں خالص توحید کا تصور موجود نہیں تھا ۔ اسلام سے پہلے کی تہذیبوں خصوصاً عرب اور اس کے اطراف کے حالات کی تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام دنیا پر علم و حکمت کے تازہ سرچشمے اسلام ہی کی برکت سے منکشف ہوئے ۔

مستشرقین نے اسلامی تہذیب کی بنیاد یہودیت ، عیسائیت

اور مجوسیت پر رکھی ہے ۔ اس لیے عرب قبل اسلام کا

تقابلی مطالعہ بھی اس کتاب میں پیش کیا گیا ہے ۔

کتابت ، طباعت عمدہ ، خوبصورت گرد پوش ۔ 4/50 روپے

جناب شاہد حسین رزاقی کے قلم سے
پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج

پاکستانی معاشرہ کو نئے سانچوں میں ڈھالنے اور قومی ترقی کی راہ ہموار کرنے کے لیے رسوم و رواج کی اصلاح کرنا بہت ضروری ہے اور اسی مقصد کے پیش نظر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ اس میں پاکستان کے مختلف علاقوں کے رسوم و رواج بڑی تفصیل سے قلم بند کیے گئے ہیں اور ان رسموں پر خاص طور پر توجہ دلائی گئی ہے جو اخلاقی اور اقتصادی لحاظ سے بہت بری اور نقصان رساں ہیں۔ اس کے ساتھ ہی موجودہ رسوم و رواج میں ضروری ترمیم و اصلاح کرنے اور معیوب اور مضر رسوم و رواج کو بالکل ختم کر دینے کے لیے موثر، مفید اور قابل عمل تجاویز بھی پیش کی گئی ہیں۔ اس کتاب کو بہت قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے اور مصنف کو یونیسکو کا انعام بھی ملا ہے۔

قیمت قسم اول 6/00 روپے

قیمت قسم دوم 5/50 روپے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ - لاہور

سر ورق زرین آرٹ پریس لاہور میں چھپا

